3 1761 09703587 7

Die Schriften
des
Alten Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

Dritte Abteilung
Erster Band

AF.

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

ible
mment.(O.T.)
Coll.
G.

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt
von Hermann Gunkel, W. Staerk, Paul Volz,
Hugo Greßmann, Hans Schmidt und M. Haller

3. Abteilung:
Lyrik und Weisheit
1. Band

Lyrik

(Psalmen, Hoheslied und Verwandtes)

übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen
von

D. Dr. W. Staerk
Professor an der Universität Jena

2. verbesserte und vermehrte Auflage

205194
22.9.26

Göttingen ▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫ 1920

Das Übersetzungsrecht behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Gesetzlich vorgeschriebener Wortlaut des Vermerks für den Schutz in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika: Copyright 1920 by Vandenhoeck & Ruprecht.

Hubert & Co., F. m. b. H. in Göttingen.

Germany

Vorwort zur 2. Auflage.

Für die vorliegende 2. Auflage der Lyrik des A. T.'s sind die Grundsätze, die s. Zt. von den Herausgebern des Übersetzungswerkes vereinbart worden waren, in allen wesentlichen Punkten festgehalten worden. Nur die textkritischen Bemerkungen zu den einzelnen Dichtungen sind bedeutend verkürzt worden. Hier ist jetzt alles getilgt, was aus dem Apparat zu Kittel's Biblia Hebraica übernommen worden war. Soweit die dort gebrachten Verbesserungsvorschläge Berücksichtigung erfahren haben, sind sie lediglich durch die Zeichen ( ) kenntlich gemacht. Wo darüber hinaus in den überlieferten Text eingegriffen werden mußte, sind die Konjekturen — meist ohne Nennung dessen, der sie aufgestellt hat — in vereinfachter Umschreibung angeführt. Da die textkritischen Bemerkungen in dem für weitere Kreise bestimmten Übersetzungswerk nur der kurzen Rechtfertigung der Textbehandlung vor der wissenschaftlichen Kritik dienen sollen, wird diese Art philologischer Exegese genügen.

Besondere Sorgfalt ist auf die Vermehrung der im 2. Apparat zusammengestellten Parallelstellen gelegt worden. Das von Fr. Delitzsch gebotene reiche Material ist noch einmal durchgesehen und durch eigene Beobachtungen ergänzt worden. Der Leser findet in diesen Parallelstellen ein bequemes Hilfsmittel zum eingehenden Studium der in der alttestamentlichen Gebetslyrik herrschenden Stil- und Sprachformen und der religiösen Ideen, die in ihnen nach Ausdruck ringen. Der Raum, der durch Verkürzung des textkritischen Apparates gewonnen wurde, ist der Übersetzung der Psalmen zu gute gekommen. Der Vf. hat einem Wunsche des Verlegers und vieler Leser des Buches, die brieflich darum gebeten haben, entsprochen, wenn er diesmal alle Dichtungen des Psalters aufgenommen hat. Er hat das umso lieber getan, als ihm so Gelegenheit geboten worden ist, den wiederholt von der Kritik erhobenen Vorwurf des stark subjektiven Charakters der Gegenwartsbibel wenigstens in einem Punkte als unberechtigt zu erweisen.

Im Einzelnen hat natürlich der Text der 1. Auflage manche Veränderung erfahren. Die Übersetzungen der behandelten lyrischen Abschnitte sind sämtlich nochmals an Hand der Originale durchgesehen und auf Grund eigener Forschung und wertvoller Beiträge zur Kritik und Exegese des Textes berichtigt worden[1]). Die Ausbeute der seit 1911 erschienenen Literatur ist freilich verhältnismäßig gering gewesen. Wenn nicht neue Quellen erschlossen werden, dürfte auch kaum ein großer Fortschritt im Verständnis schwieriger und stark entstellter Texte zu erhoffen sein. Der Vf. steht nach wie vor auf dem Standpunkt, daß mit dem planlosen Konjizieren, zumal auf Grund sehr zweifelhafter Theorien über das „Metrum" eines Gedichts, der vorhandene Schaden nur vergrößert wird. Er hat deshalb fast alle dahin gerichteten Verbesserungsvorschläge unberücksichtigt gelassen. Die den Leser störende Gepflogenheit, unleserliche Texte durch punktierte Linien anzudeuten, ist möglichst ganz vermieden worden. An solchen Stellen hat freie Wiedergabe des erkennbaren Sinnes der Dichtung ihr gutes Recht, zumal in einem Übersetzungswerke, das nicht ausschließlich wissenschaftlichen Interessen dient.

Was endlich die Anordnung der Psalmen nach literaturgeschichtlichen Gesichtspunkten betrifft, so glaubt der Vf. jetzt wesentlich mehr und besseres bieten zu können als in dem ersten Versuch. Er hat sich trotz dem Widerspruch Kittels (Kommentar S. XXXXI Anm. 1) nicht entschließen können, von diesem Versuch, die Psalmen nach gattungsgeschichtlichen Merkmalen zusammenzustellen, zu lassen. Im Gegenteil. Er hat seit Abschluß der ersten Auflage besonderen Fleiß darauf verwendet, die Lieder des Psalters auf diese Merkmale hin näher zu untersuchen, und er glaubt nun in der vorliegenden Neubearbeitung der Lyrik diese Untersuchungen zu einem gewissen Abschluß gebracht zu haben. Dabei ist er sich selbstverständlich des Hypothetischen mancher

[1]) Zwei Lieder, Ps. 111 und 119, sind in Übersetzung von anderer Hand aufgenommen worden, vgl. u. S. 66 u. 268.

seiner Aufstellungen wohl bewußt. Reiche Anregungen für die literaturgeschichtliche Analyse der Lieder verdankt er, außer Balla's Untersuchungen über das Ich der Psalmen und Kittel's Kommentar, vor allem dem Meisterwerke Fr. Heiler's über das Gebet. Diese großzügigen religionspsychologischen Untersuchungen haben der Psalmenforschung eigentlich erst die feste Grundlage gegeben. Ohne ihre eingehende Berücksichtigung ist erfolgreiche wissenschaftliche Arbeit an der at. Gebetsliteratur in Zukunft nicht denkbar.

Im Übrigen gilt von dieser Bearbeitung der Psalmen, was im Vorwort der 1. Auflage über ihr eigentliches Ziel gesagt worden ist: sie will nicht bloß aesthetisch und religionsgeschichtlich belehren, sondern darüber hinaus die religiösen Ewigkeitswerte aufzeigen, die in den Schächten der heiligen Schrift verborgen liegen. Möge die Arbeit so freundliche Aufnahme finden, wie die erste Auflage!

Für unermüdliche Hülfe bei der Korrektur sage ich meiner Schülerin, Frl. stud. theol. Gertrud Schäfer, auch an dieser Stelle herzlichen Dank.

Jena, April 1920. **W. Staerk.**

Aus dem Vorwort zur 1. Auflage.

Ich habe mich bemüht, die Psalmen nach ihrem aesthetischen und religiösen Wert zu würdigen und dabei vielleicht Manchem zu viel des Guten getan. Die Einen werden die stilistischen Erörterungen für überflüssig halten, Andere der Meinung sein, daß ich die Religiosität der Psalmensänger überschätzt habe. Beide Vorwürfe halte ich für unberechtigt. Zum geschichtlichen Verständnis der Schriften des A. T.'s dessen Förderung ja ein Hauptzweck dieser neuen Übersetzung und Erklärung ist, gehört auch das literaturgeschichtliche, und im besonderen das formal-aesthetische. Wird es außer Acht gelassen, so muß die Auslegung unfehlbar wieder in die alten Fehler der einseitigen literarkritischen Betrachtungsweise, die in den wissenschaftlichen Kommentaren immer noch dominiert, verfallen. Es ist H. Gunkels Verdienst, darauf hingewiesen zu haben. Meine Arbeit geht also bewußt in den Bahnen, die er in seinem ausgezeichneten Buche „Ausgewählte Psalmen" (3. Auflage 1911) eingeschlagen hat.

Aber über diesen stilistischen Beobachtungen und dem Religionsgeschichtlichen darf doch die eigentliche religiöse Erklärung nicht zu kurz kommen. Ich habe deshalb überall den Nachdruck darauf gelegt, dem modernen Leser zu zeigen, was für eine Frömmigkeit in der Psalmenpoesie Ausdruck gefunden hat und was sie für uns Christen von heute bedeutet. Das letztere halte ich für das Wichtigste. Die bloße religions- und zeitgeschichtliche Erklärung ist immer in Gefahr, über dem Vergänglichen in diesen Zeugnissen des vorchristlichen religiös-sittlichen Monotheismus das Bleibende und Ewige darin zu kurz kommen zu lassen. Um dem zu seinem Rechte zu verhelfen, habe ich auch mit Absicht Jahwe durch Gott oder der Herr wiedergegeben. Erst so haben die Psalmen den rechten Klang, denn damit ist nichts in sie hineingetragen worden, sondern im Gegenteil ihr innerstes Wesen enthüllt. Der Jahwe der Sänger und Beter dieser Lieder ist ja der eine und ewige Gott gewesen.

Was sodann die Übersetzungen betrifft, so wolle man darin nicht mehr als einen Versuch sehen, die rhythmischen Formen der Originale wiederzugeben. Ich weiß am besten, wie schwer es ist, die Charybdis der Mißhandlung der deutschen Sprache und ihres Rhythmus zu vermeiden, ohne in die Scylla einer Wiedergabe des Textes zu fallen, die alle seine stilistischen Feinheiten und Eigenarten verblassen läßt. Herders Warnung vor dem Versuch, hebräische Dichtung „in unsre schwere, kalte, nordische, ganz anders gebaute und geformte Sprache" zu übersetzen, ist nicht unberechtigt und hat mir oft warnend in den Ohren geklungen. Da aber nur die beiden Möglichkeiten der rein prosaischen Wiedergabe oder der Nachbildung des Versbaus der hebräischen Texte in Betracht kommen, so habe ich mich für letztere entschieden. –

(Jena, 1911.)

Verzeichnis der in diesem Bande behandelten Dichtungen nach der Reihenfolge der alttestamentlichen Schriften.

2. Mose 15, 1 ff.: S. 20; — **1. Sam.** 2, 1 ff.: 70; — **2. Sam.** 22, 1 ff.: 106; — **Jesaja** 38, 10 ff.: 195; — **Jona** 2, 3 ff.: 101; — **Psalm 1**: 258; — **2**: 248; — **3**: 166; — **4**: 214; — **5**: 202; — **6**: 174; — **7**: 179; — **8**: 75; — **9**: 99; — **10**: 159; — **11**: 243; — **12**: 161; — **13**: 169; — **14** (= 53): 236; — **15**: 15; — **16**: 211; — **17**: 204; — **18**: 111; — **19**: 73 u. 139; — **20**: 119; — **21**: 97; — **22**: 181; — **23**: 211; — **24**: 12; — **25**: 175; — **26**: 203; — **27**: 108 u. 172; — **28**: 168; — **29**: 77; — **30**: 105; — **31**: 136; — **32**: 259; — **33**: 56; — **34**: 65; — **35**: 190; — **36**: 208; — **37**: 263; — **38**: 199; — **39**: 224; — **40**: 134; — **41**: 194; — **42/43**: 219; — **44**: 155; — **45**: 287; — **46**: 58; — **47**: 50; — **48**: 16; — **49**: 266; — **50**: 261; — **51**: 230; — **52**: 243; — **53** (= 14): 236; — **54**: 166; — **55**: 185; — **56**: 169; — **57**: 170; — **58**: 239; — **59**: 186; — **60**: 156; — **61**: 217; — **62**: 215; — **63**: 218; — **64**: 162; — **65**: 89; — **66**: 109; — **67**: 89; — **68**: 30; — **69**: 188; — **70** (= 40, 14–18): 134; — **71**: 133; — **72**: 252; — **73**: 225; — **74**: 152; — **75**: 62; — **76**: 60; — **77**: 222; — **78**: 280; — **79**: 153; — **80**: 143; — **81**: 24; — **82**: 238; — **83**: 153; — **84**: 246; — **85**: 122; — **86**: 177; — **87**: 18; — **88**: 197; — **89**: 145; — **90**: 124; — **91**: 241; — **92**: 210; — **93**: 51; — **94**: 206; — **95**: 10; — **96**: 48; — **97**: 53; — **98**: 46; — **99**: 55; — **100**: 9; — **101**: 205; — **102**: 131; — **103**: 83; — **104**: 79; — **105**: 277; — **106**: 127; — **107**: 115; — **108** (= 57, 8–12 u. 60, 7–14): 170 u. 156; — **109**: 192; — **110**: 250; — **111**: 66; — **112**: 67; — **113**: 41; — **114**: 23; — **115**: 37; — **116**: 103; — **117**: 34; — **118**: 91; — **119**: 268; — **120**: 165; — **121**: 240; — **122**: 246; — **123**: 121; — **124**: 96; — **125**: 213; — **126**: 122; — **127**: 257; — **128**: 244; — **129**: 235; — **130**: 201; — **131**: 245; — **132**: 253; — **133**: 258; — **134**: 35; — **135**: 39; — **136**: 35; — **137**: 234; — **138**: 94; — **139**: 85; — **140**: 164; — **141**: 178; — **142**: 163; **143**: 173; — **144**: 130; — **145**: 68; — **146**: 69; — **147**: 42; — **148**: 43; — **149**: 27; — **150**: 45; — **Klagelieder 3**: 149; — 5: 141; — **Hoheslied 1**, 2–4: 296; — 5–6: 299; — 7–8: 305; — 9–17: 295; — **2**, 1–7: 291; — 8–14: 301; — 15: 306; — 16–17: 304; — **3**, 1–5: 296; — 6–11: 294; — **4**, 1–7: 300; — 8: 302; — 9–11: 304; — 12–16: 303; — **5**, 1: 303; — 2–7: 302; — 8–16: 301; — **6**, 1–3: 301; — 4–5: 300; — 8–9: 298; — 10–12: 299; — **7**, 1–7: 294; — 7–10: 304; — 11–14: 304; — **8**, 1–4: 297; — 5–7: 305; — 8–10: 299; — 11–12: 298; — 14: 300 u. 305.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	3*—4*
Verzeichnis der in diesem Bande behandelten Dichtungen nach der Reihenfolge der alttestamentlichen Schriften	5*
Berichtigungen	10*
Einleitung	11*—43*
I. Die Entstehung des Psalters	11*—15*
II. Die poetischen und rhythmischen Formen der hebräischen Lyrik	15*—21*
A. Die Gattungen, ihre Sprache und ihr Stil	15*—18*
B. Die rhythmischen Formen der hebräischen Lyrik	18*—21*
III. Alt- und neuorientalische Parallelen zur hebräischen Lyrik	21*—43*
1. Kurze Charakteristik der altorientalischen Gebetslyrik	22*—26*
II. Proben der orientalischen religiösen und weltlichen Lyrik	26*—43*
1. Parallelen zur religiösen Lyrik des A. T.'s	26*—39*
2. Parallelen zur profanen Lyrik des A. T.'s	39*—43*

Seite

I. Die religiöse Lyrik.

Allgemeines: Quellen der religiösen Lyrik Israels . . 1
Hauptarten der religiösen Lyrik 3

I. Gruppe: Hymnen.

1. Kultische Loblieder (Chorhymnen . . . . . 6—72
Allgemeines über hebräische Kultdichtung 6
Arten der im Psalter erhaltenen Kulthymnen 8
a) Prozessionshymnen . . 9—20
100: Jauchzet dem Herrn, alle Lande 9
95: Kommt, laßt uns jubeln dem Herrn 10
24: Des Herrn ist die Erde und was sie erfüllt . 12
(15: Wer darf, Herr, gasten in deinem Haus) . . 15
48: Wie groß und preiswert ist doch die Stadt unsres Gottes 16
87: Seine Gründung liegt auf heiligen Bergen . 18
b) Fest- und Siegeshymnen 20—33
2. M. 15, 1—17: Ich will singen Jahwe, der so hoch erhaben 20
114: Als Israel aus Ägypten zog 23
81: Jubelt dem Gott, der unsre Stärke 24
149: Singet dem Herrn ein neues Lied 27
68: Gott steht auf, da zerstieben seine Feinde . 30
c) Liturgische Hymnen . . 34—64
1. Gruppe . . . . . 34—45
117: Lobsinget dem Herrn, alle Völker . . . 34
134: Wohlan, preiset den Herrn all seine Diener 35
136: Danket dem Herrn, der so gütig, denn seine Gnade währt ewig . 35
115: Nicht uns, o Herr, nicht uns, nur dir selbst schaff' Ehre . 37
135: Lobsinget dem Namen des Herrn 39
113: Lobsinget, ihr Diener des Herrn 41
147: Lobsinget dem Herrn! 42
148: Lobsinget dem Herrn aus dem Himmel . 43
150: Lobsinget Gott in seinem Tempel . . 45
2. Gruppe . . . . . 45—64
98: Singet dem Herrn ein neues Lied 46

Seite

96: Singet dem Herrn ein neues Lied 48
47: Ihr Völker alle, klatscht in die Hände . . . 50
93: Der Herr ward König, Hoheit sein Gewand . 51
97: Der Herr ward König, des soll jubeln die Welt 53
99: Der Herr ward König, es zittern die Völker . 55
33: Jubelt, ihr Frommen, dem Herrn 56
46: Gott ist uns allzeit eine bergende Wehr 58
76: Kündlich groß ist Gott in Juda 60
75: Wir preisen dich Gott mit Dank und Preis . 62
d) Konventikellieder . . . 64—72
34: Ich will preisen den Herrn allezeit . . . 65
111: Aus vollem Herzen preise ich den Herrn 66
112: Heil dem Menschen, der den Herrn fürchtet . . 67
145: Ich will dich preisen, mein Gott und König 68
146: Lobsinge, meine Seele, dem Herrn 69
1. Sam. 2, 1—10: Mein Herz frohlocket des Herrn . 70
2. Geistliche Loblieder (Oden) . 72—87
a) Naturpsalmen . . . . 72—83
19, 1—7: Die Himmel verkünden Gottes Majestät 73
8: Herr, unser Herrscher, wie hehr ist dein Name 75
29: Gebt Ehre dem Herrn, ihr Götter 77
104: Preise den Herrn, meine Seele 79
b) Individuelle Loblieder 83—87
103: Preise den Herrn, meine Seele, und all mein Innres seinen heiligen Namen 83
139: Herr, du erforschest mich und kennest mich 85

II. Gruppe: Gebete.

Allgemeines über Gebetslieder im Psalter 88

A. Dankgebete.

1. Kultische Dankgebete . . 88—111
a) Liturgische Festgebete (Chorlieder) . . . . 88—100
67: Gott gebe uns Gnade und Segen 89
65: Dir soll man Lobgesang bringen, Herr Gott, in Zion 89

Seite

118: Danket dem Herrn, der so gütig, denn seine Gnade währt ewig 91
138: Von Herzen, Herr, will ich dir danken 94
124: Wäre nicht Gott für uns gewesen . . . 96
21: Herr, deiner Macht freut sich der König 97
9: Ich will dir danken, o Gott, von ganzem Herzen 99
b) Konventikelgebete (Einzellieder) . . . 100—111
Jona 2, 3—10: Ich rief aus der Not, die mich traf 101
116: Ich preise den Herrn, denn er erhört mein flehendlich Beten . 103
30: Ich danke dir, Herr, daß du mich errettet 105
27, 1—6: Der Herr ist mein Licht und mein Heil 108
66: Jauchzet Gott zu, alle Welt 109
2. Geistliche Dankgebete . . 111—118
18: Ich preise dich, Herr, meine Stärke . . . 111
107: Danket dem Herrn, der so gütig, denn seine Gnade währt ewig 115

B. Bittgebete.

1. Kultische Bittgebete . . . 118—140
Allgemeines 118
a) Gebetsliturgie (beim Auszug des Heeres) . 119—120
20: Dich erhöre der Herr am Tage der Not . 119
b) Liturgische Gemeindegebete . . . . . 120—134
1. Gruppe . . . . . 120—129
123: Zu dir erheb' ich mein Auge . . 121
126: Als der Herr einst wandte Zions Geschick 122
85: Du hast einst dein Land, Herr, begnadet 122
90: Herr, eine Zuflucht bist du uns gewesen 124
106: Danket dem Herrn, der so gütig, denn seine Gnade währt ewig 127

Seite

2. Gruppe . . . . . 129—134
144: Gepriesen sei Gott mein Fels . . . 130
102: Herr, höre auf mein Gebet . . 131
71: In dir, Herr, berge ich mich . . . 133
c) Liturgische Konventikelgebete . . . . 134—140
40: Ich harrte gläubig des Herrn 134
31: In dir, Herr, berge ich mich 136
19, 8—15: Das Gesetz des Herrn ist ohn' Fehle 139
2. Geistliche Bittgebete . . . 140—233
Allgemeines 140
a) Lieder des Leids aus nationaler Not . . . 141—157
1. Gruppe: Gebetslieder aus der Zeit nach 586 141—150
Klagelieder 5: Gedenke, Herr, dessen, was uns geschah . . 141
80: O Hirte Israels, vernimm . . . 143
89: Gottes gnädiges Walten will ich allzeit besingen . . 145
2. Gruppe: Makkabäische Gebetslieder . . . . 150—157
Allgemeines 150
74: Warum, o Gott, verstießest du für immer 152
79: O Gott, es sind Heiden in dein Erbe gedrungen . . . 153
83: O Gott, halt dich nicht stille . . . 153
44: O Gott, wir vernahmen es wohl . 155
60: Gott, du hast uns verworfen, zersprengt 156
b) Lieder aus den Kreisen der Frommen . . . 157—216
Allgemeines 157
α) Lieder des Leids . 159—205
1) Gebetslieder allgemeinen Inhalts 159—180
10: Warum, o Herr, stehst du von fern 159
12: Hilf, Herr, denn die Liebe ist ganz dahin 161
1. Gruppe . . . . 162—171
64: O höre mich, Gott, wenn ich zu dir klage . 162

Seite

142: Laut schrei' ich empor zum Herrn . 163
140: Rette mich, Herr, vor sündigen Menschen 164
120: Zum Herrn in meiner Not ruf' ich 165
54: Gott, hilf mir durch deinen Namen . . 166
3: Herr, wie sind meiner Dränger so viele 166
28: Zu dir ruf' ich, mein Fels . . . 168
13: Wie lang' noch, Herr, wirst du mein dauernd vergessen . 169
56: Gott, erbarme dich meiner, denn es zertreten mich Menschen 169
57: Gott, erbarme dich meiner, erbarm dich 170
2. Gruppe . . . . . 171—175
27, 7—14: O Herr, höre, ich rufe so laut . 172
143: Herr, höre auf mein Gebet 173
6: Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn 174
3. Gruppe . . . . . 175—180
25: Zu dir erheb' ich mein Herz . . . 175
86: Herr, neige dein Ohr, erhör' mich . 177
141: Dich rufe ich, Herr, o eile zu mir . . 178
7: Herr, mein Gott, bei dir berge ich mich 179
2) Intime Gebetslieder 181—195
22: Mein Gott, mein Gott, warum verließest du mich . . 181
55: Vernimm, o Gott, mein Gebet . . . 185
59: Entreiße mich, Gott, meinen Feinden . 186
69: Hilf mir, Gott, denn schon geht mir das Wasser ans Leben 188
35: Herr, streite wider die, die mich bestreiten 190
109: Gott, den ich preise, schweig nicht . . 192
41: Wohl dem, der des Siechen sich annimmt 194
3) Krankenlieder . . 195—200
Jes. 38, 10—20: Ich spreche: dahin muß ich fahren . . . 195
88: Herr, mein Gott, ich rufe des Tags . . 197
38: Herr, züchtige mich nicht im Zorn . . 199
4) Bußgebete . . . . 200—202
130: Aus der Tiefe, Herr, ruf' ich zu dir . . 201
5) Unschuldslieder . . 202—205
5: Vernimm mein Beten, merk' auf mein Seufzen 202
26: Schaffe mir Recht, Herr, denn ich wandle in Unschuld 203
17: O höre mich, Herr, du mein Heil . . 204
β) Lieder des Gottvertrauens . . . . . 205—216
1. Gruppe . . . . . 206—210
94: Herr, du rächender Gott, du rächender Gott, erscheine . . 206
36: Es raunt die Sünde dem Frevler im Herzen zu . . . 208
92: Schön ist's, dem Herrn zu danken . 210
2. Gruppe . . . . . 210—214
23: Der Herr ist mein Hirte, ich darbe nicht 211
6: Behüte mich, Gott, denn du bist meine Zuflucht 212
125: Die auf den Herrn vertrauen, sie gleichen dem Zion . . 213
3. Gruppe . . . . . 214—216
4: Wenn ich rufe, erhöre mich, Gott meines Rechts . . 214
62: Ja, zu Gott ist still meine Seele . . . 215
c) Intime Gebete religiöser Persönlichkeiten . . . . . 216—233
Allgemeines 216
61: Höre, o Gott, mein Flehen, merk auf mein Gebet . . . 217
1. Gruppe . . . . . 218—222
63: Mein Gott, du bist's, den ich suche 218
42/43: Wie die Hinde, die lechzend am Wasserbach steht . 219
2. Gruppe . . . . . 222—226
77: Laut will ich zu Gott aufschreien . 222

Seite

39: Ich dachte: ich will hüten meinen Wandel 224
73: Ja, gütig gegen die Frommen ist Gott 226
3. Gruppe . . . . . 226—233
51: Sei mir gnädig, o Gott, nach deiner Huld 230

III. Gruppe: Lieder.

Allgemeines 233
1. Geistliche Dichtung . . . 234—256
1. Von Israels Leid in in der Welt . . . . . 234—236
137: An Babels Strömen da saßen wir . . 234
129: Sie drängten mich hart seit meiner Jugend 235
2. Von der Herrschaft des Bösen auf Erden . . 236—239
14 (53): Es sprechen die Toren im Herzen . 236
82: Der Herr steht da in der Göttlichen Kreis 238
58: Sprecht in Wahrheit ihr Recht, ihr göttlichen Wesen . . . 239
3. Gottvertrauen, Gottesfurcht, Demut 239—245
1. Gruppe . . . . . 240—244
121: Ich blicke empor zu den Bergen . 240
91: Wohl dem, der sitzet im Schirme des Höchsten . . 241
11: Der Herr ist meine Zuflucht . . . 243
52: Was rühmst du dich der Bosheit, du Held? . . . 243
2. Gruppe . . . . . 244—245
128: Wohl denen, die den Herrn fürchten 244
131: Herr, ich bin nicht hochfahren . . 245
4. Pilgerlieder . . . . 245—247
Allgemeines 245
84: Wie lieblich ist deine Wohnung, Herr, unser Gott 246
122: Ich freute mich, als man mir sagte . . 246
5. Königsoden . . . . 247—256
Allgemeines 247
2: Was tobet die Völkerwelt 248
110: Also sprach Gott zu meinem Herrn . . 250

Seite

72: Gott, gib dem Könige dein richterlich Walten 252
132: Gedenke, o Herr, dem David seinen frommen Wandel . . . 253
101: Von Huld und Gericht will ich singen . . 255
2. Lehrhafte Lieder . . . . 256—284
1. Gnomisches. Religiöse Problemdichtung . . 256—276
Allgemeines 256
1. Gruppe . . . . . 257—258
127, 1—2: Wenn der Herr das Haus nicht baut 257
127, 3—5: Ja, Besitz vom Herrn sind Söhne 257
133: Ja, schön ist es und lieblich . . . 258
2. Gruppe . . . . . 258—276
1: Wohl dem Menschen, der nimmer wandelt 258
32: Wohl dem, dem die Fehle vergeben . 259
50: Der Ewige, der Herr redet 261
37: Erhitze dich nicht über die Sünder . 263
49: Hört zu, ihr Völker zumal 266
119: All Heil denen, deren Wege unsträflich 268
2. Lehrhaft-Erbauliche Geschichtsbetrachtung 276—284
Allgemeines 276
105: Danket dem Herrn, lobpreiset seinen Namen 277
78: Merke, mein Volk, auf meine Lehre . 280

II. Die profane Lyrik.

Allgemeines 284
Die Gattungen der profanen Lyrik 284
1. Nationale Volks- und Kunstlyrik . . . . . 285—290
a) Kampflieder. Siegeslieder. Heldenlieder. Leichenklagen. Sammlungen lyrischer Dichtung 285
b) Politische Lieder. Königs-Oden (vgl. S. 247 ff.) 286
Ps. 45: Es wallt mein

	Seite
Herz von Hohem und Hehrem	287
2. Individuelle Lyrik .	290—306
a) Kinderliedchen. Liebes- und Hochzeitslieder. Leichenklagen. Gesellschaftslieder. Spottgedichte. Geleitslieder. Lieder zur Arbeit. Wächterlieder. Dirnenliedchen	290
b) Das Hohelied . .	291—306
1) Allgemeines über die Sammlung (Geschichte der Auslegung).	291
2) Die einzelnen Dichtungen	294—306
3, 6—11: Zur Einholung der Braut	294
7, 1—6: Zum Paradiertanz . . .	294
1, 9—17: Wechselgesang	295
1, 2—4: Liebeswonne	296
3, 1—5 8, 1—4 2, 1—7: Liebesleidenschaft . .	296
8, 11—12 6, 8—9 6, 10—12: Junges Glück . . .	298
8, 8—10: Erobert .	299
1, 5—6: Der Bock als Gärtner . . .	299
4, 1—7 6, 4—5 5, 8—6, 3: Beschreibungslieder.	300
2, 8—14: Liebesfrühling . . .	301
4, 8: Lockruf des Bräutigams . .	302
5, 2—7: Nächtliche Szene	302
4, 12—5, 1 7, 11—14 7, 7—10 4, 9—11 2, 16—17: Brünstige Liebe . .	303
8, 5—7: Die Macht der Liebe . . .	305
1, 7—8: Wechselgesang	305
2, 15: Klage der Mädchen . . .	306

Berichtigungen.

S. 25 Zeile 14 v. u.: Ergänze [5] 78, 5
„ 50 „ 22 „ „: dem Gott Israels
„ 56 „ 1—3: sind umzustellen
„ 58 „ 6 v. o.: weniger
„ 75 Mitte Lies: zweier Stücke
„ 88 „ Ergänze: A) **Dankgebete**
„ 99 Zeile 7 v. o.: deinem Namen
„ 114 „ 14 „ „: das Unschuldsmotiv
„ 124 Ps. 90, 1: Herr eine Zuflucht bist du uns gewesen für und für
„ 134 „ 40, 4: einen neuen Sang ist einzurücken
„ 135 „ 40, 10: Ich verschloß nicht meine Lippen, o Herr, du weißt es wohl
„ 139 „ 19, 8ff.: [13] Ach, wer merkt die Verschuldung

Einleitung.

Die im vorliegenden Bande behandelten alttestamentlichen Schriften sind Sammelwerke der religiösen und profanen Lyrik Israels. Der Psalter ist zwar nicht ein Gesangbuch nach Art unsrer Kirchenliederbücher, aber doch wie diese eine der Erbauung dienende Zusammenstellung von Liedern aus dem reichen Schatze der religiösen Dichtung Israels. Im sog. Hohenliede ist uns, von unbekannter Hand etwa im 4. Jhdt. v. Chr. oder später aufgezeichnet, eine kleine Sammlung weltlicher Liebeslieder erhalten geblieben.

Solche Sammlungen haben ihre Geschichte, und die in ihnen vertretenen lyrischen Gattungen haben ihre Parallelen in den Literaturen der kulturverwandten Völker. Überdies tritt die altorientalische Poesie in einem Gewande auf, das den modernen Abendländer zunächst fremdartig anmutet. Daher muß hier das Wichtigste über die Entstehung des Psalters — über das Hohelied wissen wir nichts Näheres —, über die Formen der hebräischen Lyrik, die Eigenart und Geschichte ihrer Gattungen und über ihr Verhältnis zur altorientalischen und modernen morgenländischen Poesie vorausgeschickt werden.

I. Die Entstehung des Psalters.

Die überlieferte Psalmensammlung macht zunächst den Eindruck einer fast planlosen Aufreihung von religiöser Lyrik der verschiedensten Gattungen. Man blättere nur einmal die ersten 10 Lieder durch: am Anfang steht ein Psalm lehrhaften Charakters, dann folgt ein Königspsalm, sodann einige Gebete: zwei Vertrauensgebete, ein Unschuldspsalm und zwei Bittgebete. Weiter folgt ein religiöses Lied ganz individueller Haltung, ein Hymnus, und dann nochmals ein Bittgebet. Das ist gewissermaßen eine Musterkarte von Psalmenpoesie. Und so geht es fast durch den ganzen Psalter hindurch. Trotzdem fehlt es nicht ganz an Anzeichen für Ordnung und Gliederung des Ganzen, sie sind nur anderer Art als wir bei einem religiösen Liederbuche zu erwarten gewöhnt sind. Der Psalter trägt die Merkmale seines geschichtlichen Wachstums an sich, und das ist für uns viel wertvoller als irgendwelche Sachordnung.

1. Im hebräischen A. T. ist der Psalter in 5 Bücher geteilt (1–41 42–72 73–89 90–106 107–150). Diese Gliederung ist kenntlich gemacht durch kürzere oder längere Segensformeln (Doxologien oder Benediktionen), die sich am Schlusse der Gruppen finden, z. B. 41, 14 „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen, Amen!" Als Schlußbenediktion zum 5. Buch (und zugleich als Abschluß des ganzen Psalters) dient wohl der ganze 150. Ps. Sicher war diese Einteilung schon dem Verfasser der Chronik (um 300 v. Chr.) und den griechischen Übersetzern im 3. Jhdt. v. Chr. bekannt. Sie ist also ziemlich alt. Wahrscheinlich ist sie eine Nachahmung der Fünfteilung des „Gesetzes Mosis" (Thora, d. h. 5 Bücher M.). Trotz ihres Alters ist sie für uns ohne Bedeutung, denn sie ist doch mehr äußerlich, auch nicht gerade geschickt, da sie Zusammengehöriges zerreißt. Man wird sie für einen Versuch halten dürfen, die fertige Sammlung symbolisch aufzuteilen.

Wichtiger sind folgende Kennzeichen von Gliederung:

Hinter der Schlußbenediktion von Ps. 72 stehen die Worte „Zu Ende sind die Gebete Davids". Das kann nur bedeuten, daß hier eine Sammlung von Davidpsalmen ihren Abschluß hat. Aber diese Sammlung deckt sich nicht mit Buch I u. II, denn diese enthalten jetzt neben Davidliedern solche, die die Namen Asaph und Korach tragen, bezw. namenlose Lieder. So bleibt zunächst nur die Vermutung, daß es einmal einen „Davidpsalter" gegeben hat. Da nun hinterher in Buch III–V noch eine ganze Reihe von Davidpsalmen folgt, so können wir die mit Ps. 72 schließende Sammlung als „älteren Davidpsalter" bezeichnen. Es fällt auf, daß in Buch I (von Ps. 3 ab, außer Ps. 10 u. 33) ausschließlich Davidlieder stehen, während in II neben vielen Davidpsalmen 3 andere Namen vertreten sind, von denen 2 in Buch III wiederkehren. Ferner fällt auf, daß in I fast ausschließlich der Gottesname Jahwe gebraucht, in II dagegen auffallend oft der Gottesname Elohim, ja daß hier bisweilen beide Namen nebeneinander stehen, vgl. z. B. die identischen Psalmen 14 und 53 und Fälle wie Ps. 50,1. Endlich ist beachtenswert, daß sich diese Eigentümlichkeit auch in Buch III findet, wo die ersten 11 Lieder jahwistisch, die folgenden 6 elohistisch sind. Der geschlossenen Gruppe der Jahwepsalmen in I stehen also die Elohimpsalmen in II und III gegenüber. Dieser Unterschied ist aber weder sprachlich noch inhaltlich begründet, sondern kann nur die Folge einer beabsichtigten Ersetzung des Jahwe-Namens durch Elohim sein, d. h. II und III ist einmal durch die Hand eines Bearbeiters hindurchgegangen. Diese Sammlung hat also eine Zeitlang als besonderes Buch existiert. Auf den Bearbeiter wird auch die jetzige Unordnung in II und III zurückgehen, wo ja offenbar die Korach- und Asaph-Psalmen (42–49; 50 und 73–83) durch Davidpsalmen (51–70, mit einigen Ausnahmen) auseinandergerissen sind. Auch IV und V haben einmal eine Sammlung für sich gebildet. Hier fehlt nämlich ein Merkmal, daß I–III auszeichnet, sogut wie ganz: die musikalischen Notizen am Anfang und innerhalb des Textes (s. u.). Auch enthalten diese Bücher auffallend viel anonyme Lieder.

Fassen wir diese Beobachtungen zusammen, so ergibt sich folgender Tatbestand:

a) I bis III und IV–V sind 2 größere selbständige Psalmensammlungen, aus deren Verschmelzung unser Psalter hervorgegangen ist. Es ist daher nicht auffällig, daß Ps. 108 als Ps. 58,1–12 und 60,7–14 auch in der anderen Sammlung vorhanden ist. Die erste Sammlung reichte wahrscheinlich ursprünglich nur bis Ps. 83. Ps. 84—89 sind wohl Nachträge, die allmählich hinzukamen. Auch die zweite Sammlung ist wohl später durch Nachträge erweitert worden. Vielleicht bildete einmal Ps. 145 den Schluß.

b) In I—III sind 2 ältere Sammlungen miteinander verbunden, die auch einmal selbständig nebeneinander bestanden haben. Daher der doppelt erhaltene Psalm 14 = 53 (über Ps. 40,14—18 = 70 und 31,2–4 = 71,1—3 s. u. S. 34). Die zweite dieser Sammlungen (II und III) hat eine besonders bewegte Geschichte gehabt: sie ist zu irgend einer Zeit einmal zu einem Elohim-Psalter (Ps. 43–83) ausgestaltet worden. Stellt man die vom Bearbeiter zerstörte alte Ordnung wieder her, so bestand sie aus David-, Korach- und Asaph-Liedern (51—72, letzteres wohl als Lied Davids auf Salomo aufgefaßt; 42–49 und 50 73—83). Da nun aber die oben erwähnte Schlußnotiz Ps. 72,20 nur verständlich ist, wenn eine größere Sammlung von Davidpsalmen voranging, so muß man annehmen, daß diese 2. Sammlung ehedem umfangreicher war. Vermutlich gehörte die erste Sammlung von Davidliedern (Ps. 3–41) dazu. Der Bearbeiter des Elohim-Psalters trennte sie davon ab und gestaltete aus dem Rest von Davidliedern, der wohl ursprünglich ein Nachtrag zu Ps. 3–41 war, und den Korach- und Asaph-Psalmen eine eigene Sammlung.

2. Über diese Stufe der Entstehungsgeschichte des Psalters hinaus führt uns die Beobachtung, daß sich in den beiden Sammlungen II—III und IV–V kleinere Sammlungen oder Gruppen von Psalmen finden, die nach formalen oder sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt sind. Dazu gehören

a) die schon genannten Korach- und Asaph-Psalmen Ps. 42–49 und 84—89; 50 und 73–83, bei denen sich freilich charakteristische inhaltliche Beziehungen nicht nachweisen lassen;

b) eine Sammlung von David-Liedern Ps. 103 108–110 und 138–145, die nicht als Nachlese zu den beiden Sammlungen in I und II aufzufassen ist, sondern als Rest einer 3. kleineren Sammlung solcher Lieder;

c) das kleine Buch der šire hamma'aloth Ps. 120–134; es hat wohl ursprünglich nur aus Liedern bestanden, in denen die Kunstform der Anastrophe (s. u. S. 15*) angewendet war, muß aber später Zusätze erhalten haben, denn Ps. 132 und 134 fehlt diese Form. Ps. 134 ist wohl als liturgischer Ausklang der kleinen Sammlung gedacht;

d) die liturgischen Hallelujahpsalmen Ps. 105–107 111–114 116–118 135–136 und 146–150 (s. u. S. 7f.), von denen 105–107 (111) 118 und 136 mit hodhu „danket", die meisten andern mit hallelu „preiset" anfangen; auch die Zusammenstellung der beiden alphabetischen Psalmen 111 und 112 ist ohne Frage beabsichtigt;

e) Gruppen von eschatologischen Psalmen in II–IV: Ps. 46–47 75–76 93 96–98 resp. 99;

f) Gruppen von Psalmen, die durch einen poetischen Kunstausdruck als zusammengehörig erwiesen werden, so die schon erwähnten ma'aloth-Lieder, ferner maskil-Psalmen Ps. 52–55 und mikhtam-Psalmen Ps. 56–60, übrigens lauter David-Lieder.

Die Teilsammlungen b)–e) sind die wichtigsten Bestandteile, aus denen die 2. große Sammlung von Psalmen in IV–V (s. o.) gebildet worden ist.

Als erste Entwicklungsstufe des Psalters lassen sich also folgende selbständige Liederbücher erkennen:

1. zwei David-Psalter, ein umfangreicherer in I–II, dessen Schluß noch in Ps. 72, 20 zu erkennen ist, und ein kleinerer in IV und V;

2. ein Korach- und ein Asaph-Psalter;

3. eine Sammlung liturgischer Lieder (Hallelujahpsalmen), Gebete und Hymnen enthaltend;

4. eine Sammlung von Psalmen, die die gleiche poetische Kunstform haben (ma'aloth-Lieder) und

5. Reste einer Sammlung eschatologischer Hymnen in II–IV.

Wir können außerdem nachweisen, daß man in diesen Teilsammlungen Gleichartiges zusammenstellte[1]), aber darüber hinaus haben wir keine Kenntnis von der Entstehung unsrer Psalmensammlung. Wir wissen weder, wann und wo diese kleineren Liederbücher entstanden sind, noch welche Geschichte sie im einzelnen durchgemacht haben, bis sie in den dem Psalter zugrunde liegenden beiden größeren Liederbüchern Aufnahme fanden. Aber wir dürfen doch aus der Existenz so verschiedenartiger älterer Sammlungen religiöser Lyrik entnehmen, daß man schon ziemlich früh angefangen hat, die reichen Schätze dieser Poesie unter bestimmten Gesichtspunkten zu verwerten.

Das überlieferte Psalmenbuch ist also durch Zusammenstellung vorhandener Sammlungen religiöser Poesie entstanden. Über den Anfang und endgültigen Abschluß dieses literarischen Prozesses können wir nichts Sicheres aus-

[1]) F. Delitzsch verdanken wir den (freilich nicht immer gelungenen) Nachweis, daß die Lieder in den einzelnen älteren Sammlungen fast nur nach gelegentlichen Beziehungen zueinander (Anklängen und Stichworten) zusammengestellt sind, nicht nach einem aus dem Gattungscharakter oder der Form entnommenen Prinzip, vgl. z. B. das Nebeneinander des ganz persönlichen Bußgebets Ps. 51 und der didaktischen Dichtung Ps. 50. Es ist u. E. Recht und Pflicht des Erklärers der Psalmen, diesen Mangel an innerer Gliederung der Gesamtmasse durch ein geeignetes Ordnungsprinzip zu beseitigen. Die gewiß berechtigte Rücksichtnahme auf die geschichtlich überlieferte Form biblischer Literatur muß im besonderen hier im Interesse unserer Aufgabe, das Bibelwort für die Bedürfnisse der Gegenwart zum Leben zu erwecken, zurücktreten. Was in einem wissenschaftlichen Kommentar noch erträglich ist, wird in einem für weitere Kreise bestimmten Bibelwerk leicht als störend empfunden. Wir haben die Psalmen nach literaturgeschichtlichen Gattungen zusammengestellt.

sagen. Nur das dürfte sicher sein, daß der Psalter bereits vor dem Anfang des 2. Jhdt.'s v. Chr. im wesentlichen abgeschlossen vorlag. Nachträglich konnte wohl noch dieses und jenes schöne Lied aus den religiösen Nöten der Gegenwart eingefügt werden, aber größere Sammlungen haben später keine Aufnahme mehr gefunden. Die in der Mitte des 1. vorchristl. Jhdt.'s entstandenen sog. „Psalmen Salomos" sind trotz sprachlicher und inhaltlicher Verwandtschaft nicht in den Psalter eingefügt worden.

3. Über die Herkunft vieler Lieder sind wir scheinbar gut unterrichtet durch die Verfassernamen in den Überschriften der Psalmen. Mehr als 70 Lieder tragen den Namen David an der Stirn — in der griech. Übers. sind es über 80 —, daneben erscheint Mose, Salomo, Asaph und Korach, Etan, Heman und Jedutun, in der griech. Übers. auch Propheten. Einige Überschriften geben sogar die genaue geschichtliche Lage an, in der David den Psalm gedichtet haben soll, vgl. Ps. 3 (2. Sam. 15–18), 7 (2. Sam. 18, 21 ff.), 18 (vgl. 2. Sam. 22), 34 (1. Sam. 21, 10 ff.), 51 (2. Sam. 11 f.), 52 (1. Sam. 22, 6 ff.), 54 (wörtlich aus 1. Sam. 23, 19), 56 (1. Sam. 21, 11 ff.), 57 (1. Sam. 22, 1 oder 24, 1 ff.), 59 (1. Sam. 19, 11), 60 (2. Sam. 8, 3 ff. und 2, 13 und 16), 142 (1. Sam. 22, 1 oder 24). Das wären wichtige Notizen, wenn die wissenschaftliche Forschung nicht längst erwiesen hätte, daß sie geschichtlich wertlos sind. Nicht bloß sind diese Überlieferungen, wie die Übersetzungen beweisen, schwankend, sogar im at. Text selbst (vgl. z. B. Ps. 88), sondern meist nachweislich falsch (vgl. nur Ps. 30 und 90). Auch sind sie ganz verschiedener Herkunft und Abzweckung. Überschriften wie „den Asaphiten" und „den Korachiten" können nie etwas anderes haben ausdrücken wollen, als daß die bezeichneten Lieder in irgendwelchem besonderen Verhältnis zu den aus dem A. T. bekannten levitischen Sängergilden Asaph und Korach stehen. Wahrscheinlich waren sie von ihnen für den Tempeldienst zurechtgemacht worden und wurden von ihnen vorgetragen. Dagegen wollen die Überschriften, die David nennen, diesen wirklich als Verfasser der betr. Psalmen nennen. Wann die Verfassernamen vor die Psalmen gesetzt worden sind und warum gerade David so oft genannt wird, wissen wir nicht genau. Vielleicht hat man auf Grund der Überlieferung von Davids poetischer Tätigkeit zuerst nur wenige Lieder auf seinen Namen gestellt, ein paar davon möglicherweise mit Recht (s. u.). Allmählich glaubte man dann auch von anderen vorhandenen Psalmen seine Autorschaft behaupten zu können, und so kamen im Laufe der Zeit ganze Sammlungen von David-Psalmen zustande. Später hat man sogar den ganzen Psalter auf David zurückführen wollen. Da wir beim Vf. der Chronik schon die ausgebildete Theorie von David als Psalmensänger finden, so wird dieser Prozeß lange vor ihm begonnen haben. Die sonst vorkommenden Verfassernamen sprechen dafür, daß man sich mit Vorliebe große Männer der alten Zeit als Dichter von Psalmen dachte, vgl. zu Ps. 90.

Bei der Bestimmung der Entstehungszeit der einzelnen Lieder müssen die Verfassernamen ganz außer Betracht bleiben. Das ist eine Aufgabe, die nur mit Mitteln gelöst werden kann, die die Psalmen selbst bieten. Sie ist daher nur annähernd zu bewältigen. Bei einigen wenigen Psalmen läßt sich wahrscheinlich machen, daß sie erst in der 1. Hälfte des 2. Jhdt.'s entstanden sind (Makkabäische Lieder, vgl. u. S. 150 f.). Das ist aber auch der späteste Termin, der denkbar ist. Viele Lieder stammen aus vorexilischer Zeit, so vor allem die sog. Königspsalmen (s. u. S. 247 ff.), viele Hymnen, Ps. 24 und andere mehr. Absolut sicher läßt sich das natürlich in den wenigsten Fällen beweisen; dazu fehlt uns vor allem das wichtige Mittel sprachlicher Unterschiede zwischen älteren und jüngeren Dichtungen. Nur wenige Psalmen verraten sich deutlich durch ihre Sprache. Es ist aber von vornherein wahrscheinlich, daß uns mit den älteren Sammlungen, die dem Psalter zugrunde liegen, eine Menge religiöser Poesie aus der Zeit vor dem Exil bis weit hinauf in die Tage der Propheten überkommen ist. Ja, es spricht nichts dagegen, daß wir im Psalter auch Lieder von David haben, denn daß dieser Größte auf dem israelitischen Königsthron, von dem uns eine köstliche Probe seiner poetischen Begabung erhalten ist (s. u. S. 285), auch die religiöse Dichtkunst gepflegt hat, müssen wir aus der im Psalter vorliegenden Tradition erschließen, die David einen hervorragenden Anteil an dieser Lyrik gibt. Sie ist im einzelnen sicher meistens im Irrtum, aber daraus

folgt nicht, daß sie grundsätzlich falsch ist. Wir können ihr Vorhandensein garnicht verstehen, wenn ihr nicht ein festes Maß geschichtlicher Wirklichkeit zukommt. Dergleichen erfindet man nicht.

Die größere Menge der Lieder in der 2. großen Sammlung und in II und III wird aus exilischer und früherer nachexilischer Zeit stammen. Man beachte aber, daß hier z. B. neben dem sicher sehr alten Liede Ps. 45 (u. S. 287ff.) ein wahrscheinlich makkabäischer, jedenfalls nachexilischer Psalm steht. So gleicht der Psalter hinsichtlich der Abfassungszeit seiner einzelnen Lieder unsern Gesangbüchern: wie diese ist er eine Auswahl religiöser Dichtung aus vielen Jahrhunderten. Alte liebgewordene Lieder erscheinen darin in modernem Gewande, und mancher schöne Psalm aus den Zeiten, wo die Teilsammlungen entstanden und fleißige Sammler die vorhandenen Schätze pietätvoll durchmusterten, hat sich zu ihnen gesellt.

4. Viele Psalmen haben Über- und Beischriften, die sich auf die Vertonung der Lieder oder auf ihre Kunstform beziehen. Diese musikalischen und poetischen Kunstausdrücke haben schon die alten Übersetzer nicht mehr verstanden, sodaß wir ihnen mangels zuverlässiger anderer Überlieferungen bis heute ziemlich ratlos gegenüber stehen.

Die musikalischen Kunstausdrücke beziehen sich wahrscheinlich entweder ganz allgemein auf den Liedcharakter des Psalms (šir) oder seinen Vortrag mit Musikbegleitung (mizmor oder šir mizmor), oder auf die Vertonung des Psalms oder seinen gesanglichen Vortrag. In letzterem Sinne wird das häufige lamenaṣṣeaḥ zu verstehen sein, was man gewöhnlich übersetzt „dem Musikmeister"; desgleichen das oft am Schlusse von Versen, gelegentlich auch am Ende des Psalms oder in der Mitte eines Verses stehende Wort „Sela", vielleicht ein unserm da capo entsprechendes Wort der Musikprache. Andere Kunstausdrücke beziehen sich wahrscheinlich auf die zugrunde gelegte Melodie (so ist doch wohl z. B. Ps. 22, 1: „nach: Hirschkuh der Morgenröte" zu verstehen), oder auf die Instrumentalbegleitung (so z. B. sicher Ps. 4, 1 u. ö. „mit Saitenspiel"), oder endlich auf den besonderen musikalischen Charakter des Psalms (so vielleicht šiggajon Ps. 7, 1).

Die poetischen Kunstausdrücke dienen wohl zur Bezeichnung einer bestimmten Stilform. So maʿaloth, womit wahrscheinlich die Form der Anastrophe, d. h. der Verknüpfung der Zeilen eines Gesätzes durch Stichworte gemeint ist; ferner „maskil" bei 13 Psalmen, vgl. auch Ps. 47, 8 und „mikhtam" Ps. 16 und 56–60. Oder sie bezeichnen die Gattung, der der Psalm angehört, vgl. Ps. 145 („tehilla" d. h. Hymnus) und Ps. 90 102 und 152 („tephilla" d. h. Gebet). Öfters stehen zwei solcher Ausdrücke vor einem Liede, z. B. Ps. 142.

II. Die poetischen und rhythmischen Formen der hebräischen Lyrik.

A. Die Gattungen, ihre Sprache und ihr Stil[1]).

In der religiösen Lyrik Israels lassen sich drei nach Inhalt und Form deutlich unterschiedene Gattungen nachweisen, der Hymnus, das Gebet und das religiöse Lied. Die inhaltlichen und formalen Merkmale dieser drei Gattungen werden in der Einzelerklärung mehrfach ausführlich besprochen werden. Hier wollen wir uns auf eine kurze Aufzählung der wichtigsten stilistischen und sprachlichen Erscheinungen beschränken.

Bei allen drei Gattungen fällt zunächst die Gleichmäßigkeit in der sprachlichen Darstellung auf. Die Psalmenpoesie ist in dieser Hinsicht verhältnismäßig wenig individuell. Das Konventionelle herrscht vor, in bildlichen und unbildlichen Wendungen. So erklären sich die vielen formalen Parallelen zwischen den Liedern der einzelnen Gattungen, auf die mit Absicht in der Übersetzung durch Verweise unter dem Text aufmerksam gemacht worden ist. Sie lassen leicht das Empfinden der Eintönigkeit dieser Poesie aufkommen. Der Grund für diese geringe Wandlungsfähigkeit

[1]) Man vergleiche zu diesen Ausführungen das u. S. 22*ff. über die altorientalische Gebetslyrik Gesagte.

im Ausdruck liegt teils im Stil der Lieder, an dem immer eine gewisse fest geformte Sprache haftet, teils in dem allgemeinen Umstande, daß der antike orientalische Dichter sich formal stark gebunden fühlt infolge geringerer individueller Entwicklung. Er hält viel leichter an einmal gegebenen Formen fest als es uns möglich und passend erscheint. Der Einzelne wurzelt mit seinem innersten Leben noch so tief im Volksganzen, daß er im Liede die Sprache spricht, die mit der Gattung von jeher verbunden war, und jede Abweichung davon möglichst vermeidet. Nur wenige dichterische Persönlichkeiten ragen in der Psalmenlyrik einsam aus der Menge heraus.

a) Der hebräische Hymnus, dessen Inhalt immer der Lobpreis Gottes ist, bewegt sich gewöhnlich in den festen Formen von Aufgesang mit Aufforderung zum Preise Gottes und Schilderung seiner Größe und Macht. Dazu kommt öfter als Abgesang ein das Ganze zusammenfassender kurzer Satz, der wie ein Amen zu dem vorher ausgesprochenen Bekenntnis klingt. Innerhalb dieses Schemas findet sich aber viel Abwechslung, je nach dem Inhalt des Hymnus. So kann z. B. die Schilderung der Größe und Güte Gottes in Form einer Strafpredigt oder einer Erzählung gegeben werden. Mit ersterer ist natürlich ein starker Stilwechsel und damit wieder gewöhnlich ein Wechsel der Stimme verbunden: den Aufgesang singt der Chor, den Hauptteil ein Einzelner. Manche Hymnen haben keinen Aufgesang, sondern beginnen mit einer als Thema vorangesetzten Aussage. Meist wird ein religiöser Gedanke in dem Hauptteil von verschiedenen Seiten aus beleuchtet, bisweilen aber beschränkt sich dieser auf die kürzeste Darstellung des einen Hauptgedankens. Der eigentliche Hymnenstil ist wohl seit alters wie im Babylonischen, Ägyptischen und in den griechischen Götterhymnen die Aufreihung von Eigenschaften Gottes in Partizipialsätzen gewesen. Einige Hymnen zeichnen sich aus durch Verwendung der poetischen Kunstform der Anadiplosis d. h. der Wiederaufnahme von Satzteilen der ersten Hälfte des Verses in der zweiten oder im nächsten Verse. Diese Stilform beruht vielleicht auf der uralten Sitte, die kultischen Lieder im Wechselgesang vorzutragen. Unter den mythologischen Motiven, die die Sprache der Poesie mit Vorliebe verwendet, begegnet im Hymnus am häufigsten der Schöpfungsmythus, bes. die großartige Kampfszene darin, in der der Gott des Lichts die Mächte des Chaos und der Finsternis vernichtet.

b) Auch die Gebete haben ihr festes Schema und ihren konventionellen Stil. Im Dankgebet steht die Schilderung der Not, aus der der Beter befreit worden ist, im Mittelpunkt, im Bittgebet die Klage über das Elend, das ihn getroffen hat, und die Bitte um Erlösung, im Vertrauensgebet der Ausdruck des Glaubens an Gottes Gnade und Liebe mit seinen Frommen. Gemeinsam ist den letzteren beiden Gattungen die Form der Anrufung Gottes im Aufgesang, doch verwendet das Bittgebet hier gelegentlich auch andere Stilformen, z. B. die thematische Voranstellung der Bitte, die Reflexion über Gottes frühere Gnadentaten oder die Schilderung der gegenwärtigen Not in Form einer rhetorischen Frage u. a. m. Das Vertrauensgebet gibt gern im Eingang dem Bewußtsein Ausdruck, in Gott Ruhe der Seele gefunden zu haben. Im Aufgesang des von einem ganzen Chor gesungenen Dankgebets findet sich häufiger die liturgische Formel „Danket dem Herrn usw.", worauf dann der Hauptteil die Begründung dafür bringt. Das individuelle Dankgebet betont gern eingangs die Tatsache der Erhörung des Gebetes, das der Fromme in seiner Not zu Gott emporgesandt hat, oder es hebt mit einem kurzen freudigen Bekenntnis zu dem Gott, der des Frommen Schirm und Schild ist, an. Im Abgesang der Dankgebete ist oft vom Gelübdezahlen die Rede. Daran erkennt man den liturgisch-kultischen Charakter solcher Lieder. Es sind Psalmen, die im Kreise der Frommen bei der Darbringung des in der Not gelobten Opfers gesungen wurden. Die Bittgebete fassen gewöhnlich im Abgesang den Notschrei des Beters nochmals kurz zusammen, es kommt aber auch vor, daß sie gegen das Ende hin in einen ganz andern Ton übergehen: statt bitterer Klagen stimmt der Beter plötzlich einen Jubelgesang an, und das Gebet geht in einen jauchzenden Hymnus über. Andere Bittgebete wieder schließen mit Worten fröhlicher Zuversicht, daß Gott es seinen Frommen gelingen lassen werde. Diese Formen des Abgesanges sind der Ausdruck der im Gebet gewonnenen Gewißheit der Erhörung. Wenn dagegen der Abgesang an die Bitte um Erlösung die Versicherung anschließt,

daß der Fromme Gott mit Opfern oder Jubelgesang danken werde, oder daß er für Gott eifern wolle unter den Menschen, so ist das eine mehr oder weniger starke Vergeistigung jener uralten Form des Abgesanges, in der der Beter seinem Gotte reichen Lohn für die Erhörung der Bitte in Aussicht stellte. Eine besondere Stilform hat die Gattung der Dank- und Bittgebete mit der der Hymnen gemeinsam. Man kann sie den prophetischen Stil nennen: Lobpreis, Dank oder Klage brechen plötzlich ab, und statt dessen spricht eine prophetische Stimme von Gottes Zorngericht bezw. von einer glückseligen Zukunft. Solche Lieder müssen wir uns im Wechselgesang vorgetragen denken, eine Vortragsweise, die sich auch sonst bei Dank- und Bittpsalmen wahrscheinlich machen läßt. Bei persönlichen Bittgebeten ist sie aber wohl nur poetische Nachahmung einer uralten Stilform.

In Dank- und Bittgebeten ist oft von der Todesnot des Beters die Rede, besonders in den sog. Krankenpsalmen, die öfters auch noch die ursprüngliche rhythmische Form der Leichenklage (s. u.) haben. Dabei wird dann mit Vorliebe das mythologische Motiv der Höllenfahrt verwertet: der Sänger schildert, wie er bereits vor den Toren der Unterwelt drunten in der schauerlichen Tiefe des Meeres oder der Erde stehe und wie sich nun bald diese Pforten auf ewig hinter ihm schließen werden. Andere beliebte Verbildlichungen in diesen Gattungen, wo soviel von Feindschaft, Verfolgung, Haß, Schmähsucht die Rede ist, sind: reißende Tiere oder Wildochsen mit furchtbaren Hörnern; gierige Hunde, die den am Wege Verschmachtenden benagen; Fanggruben für das Wild oder Klappnetze für Vögel u. a. m.

c) In der Gattung der Lieder hebt sich das geistliche Lied im engeren Sinne von der religiösen Lehrdichtung durch Inhalt und Stilformen deutlich ab. Das geistliche Lied setzt meistens mit der Schilderung eines vergangenen oder bestehenden Zustandes, oder mit einer persönlichen Glaubenserfahrung ein und knüpft daran ernste oder sinnig-heitere Betrachtungen. Es ist also äußerlich weniger gegliedert als der Hymnus und das Gebet, die ja gewöhnlich nach dreiteiligem Schema aufgebaut sind. Dafür zeichnet es sich aber durch straffere Gedankenentwicklung aus, die sehr viele Beispiele jener beiden Gattungen ganz oder fast ganz vermissen lassen. Das, was man „die lyrische Unordnung" zu nennen pflegt, die lose Aufreihung von Gedanken und Empfindungen gemäß dem schnelleren Wechsel der Stimmungen oder der völligen Hingabe an das frei hinflutende Gefühl, ist ein charakteristisches Merkmal hebräischer Hymnen- und Gebetspoesie. Musterbeispiele für die das geistliche Lied auszeichnende Klarheit des logischen und psychologischen Aufbaus sind Ps. 137 und Ps. 2 (u. S. 234f. und 248ff.).

Abschließend muß noch auf zwei stilistische Eigentümlichkeiten der hebräischen Lyrik aufmerksam gemacht werden. Zunächst auf die vielen Beispiele von Stilmischungen in den Psalmen. Das Stilgefühl der späteren Geschlechter nimmt keinen Anstoß daran, ein Gebet oder religiöses Lehrgedicht mit einem hymnischen Aufgesang beginnen zu lassen oder hymnische Motive einzuflechten, oder auch einen Hymnus mit einem Gebetsmotiv zu eröffnen bezw. in eine prophetische Mahnrede übergehen zu lassen. In letzterem Fall hat der Stilwechsel freilich seinen tieferen Grund in dem Charakter des Liedes (vgl. Ps. 95 und 81 u. S. 10ff. und 24ff., und das oben über die Bittgebete Gesagte). Vielfach aber beruht er wohl auf dem mangelnden Gefühl für Reinhaltung der den alten Gattungen eigenen Stilformen. So erklärt es sich, daß selbständige Dichtungen ganz verschiedener Gattungen zu einem Psalm zusammengeflossen und aus Motiven verschiedener Herkunft neue Dichtungen entstanden sind (vgl. z. B. Ps. 19 und Ps. 24, u. S. 75 und 12ff.). Das Beispiel des Verfassers der Chronik (1. Chron. 16, 8ff.) zeigt uns, daß man zu seiner Zeit (etwa um 300 v. Chr.) gar kein Bedenken trug, durch Komposition älterer geläufiger Motive liturgische Psalmen herzustellen. Die späteren jüdischen Liturgien sind auf diese Weise mit immer neuen Dichtungen ausgestattet worden. Zunz hat sie „kombinierte Gebete" genannt, vgl. Die synagogale Poesie des Mittelalters (1855) S. 59. Es ist aber dabei zu beachten, daß schon in der alten babylonischen Gebetslyrik solche Zusammensetzungen von feststehenden Motiven zu neuen liturgischen Dichtungen vorkommen.

Auf dem Mangel an Stilgefühl, der offenbar je später je mehr vorhanden war,

beruht auch die andere Erscheinung, daß man Gemeindelieder in Einzellieder umsetzte (vgl. z. B. Ps. 66 u. S. 109ff.) und gar eine Dichtung von ganz persönlichem Charakter und individueller Veranlassung zum liturgischen Gesang für eine bestimmte kirchliche Feier machte (vgl. die Überschrift zu Ps. 30 u. S. 105ff.).

Über die Gattungen der profanen Lyrik vgl. u. S. 284ff.

B. Die rhythmischen Formen der hebräischen Lyrik.

Die Kenntnis der Gesetze, auf denen die Versbildung der at. Poesie beruht, verdanken wir nächst J. Ley († 1901) vor allem Eduard Sievers. Er hat erstmalig die wissenschaftlichen Grundlagen der hebräischen Rhythmik gelegt (Metrische Studien I, Leipzig 1901). Freilich stehen wir noch immer in den Anfängen dieser Kenntnis. Die Schwierigkeiten, auf die die Forschung stößt, sind sehr groß. Hauptübelstände sind, neben schlechter Textüberlieferung, unsere mangelnde Kenntnis der lebendigen Aussprache des alten Hebräisch und die Unsicherheit in der Bestimmung der das rhythmische Schema bestimmenden Hochtöne. Die Zahl der Verse, die wir mit Sicherheit rhythmisch lesen können, ist nicht sehr groß. Die unten folgenden Übersetzungen, die dem Leser eine Vorstellung von den Formen hebräischer Lyrik geben wollen, sind daher oft nur zaghafte Versuche, mehrdeutige Verse zu lesen.

Zum formalen Verständnis dieser Übersetzungen lassen wir hier eine kurze Zusammenstellung der mit Sicherheit erkannten rhythmischen Gesetze und Formen folgen.

1. In der hebräischen Poesie herrschen zwei Grundgesetze der Formgebung, ein logisches und ein rhythmisches. Das erste ist ohne weiteres zu erkennen und auch seit langem bekannt gewesen, das zweite steht jetzt wenigstens in seinen Grundzügen fest.

a) Der sog. Parallelismus membrorum. Die uns bekannte altorientalische Poesie war von jeher formal bestimmt durch das logische Gesetz des Parallelismus membrorum. Mit diesem etwas äußerlichen Kunstausdruck bezeichnet man seit der Mitte des 18. Jhdt.'s die Gliederung eines in sich geschlossenen logischen (und rhythmischen) Ganzen durch Zerlegung in zwei oder mehrere Teile, die im Verhältnis der Identität, der Synthese oder Antithese stehen können. Richtiger sollte man dieses Bildungsgesetz der altorientalischen Poesie mit E. König als „ideelle Eurhythmie" bezeichnen. Wenn z. B. der hebräische Dichter sagen will, daß Gott ein gerechter Richter über alle Menschen ist, so zerlegt er diesen einheitlichen Gedanken in der poetischen Darstellung in zwei Teile, entweder so, daß er das Urteil in zwei synonymen Satzganzen vorführt:

Er richtet den Erdkreis nach Recht, hält gerechtes Gericht in der Welt,

oder so, daß er es in selbständigen Sätzen gegensätzlich ausspricht:

Er hilft den Duldenden auf, aber die Gottlosen beugt er zur Erde,

oder endlich so, daß er das Urteil syntaktisch gliedert:

Der Gottlosen Weg ist Verderben, denn Jahwe ist ein gerechter Richter.

So ergeben sich als die drei Grundformen der ideellen Eurhythmie: die synonyme, die antithetische und die synthetische. Je nachdem nun diese logisch-stilistischen Formen mit den unter b) zu nennenden rhythmischen Schemata in Verbindung gebracht werden, entstehen verschiedene Ausprägungen derselben.

So werden z. B. in dem alten Hymnus 2. M. 15, 1ff. (u. S. 20ff.) mehrere sog. Doppelvierer verwendet, aber mit ganz verschiedener Aufteilung. In V. 1

Ich will singen Jahwe, der so hoch erhaben,
Rosse und Wagen warf er ins Meer.

ist der ganze Langvers und seine Teile synthetisch geformt nach dem Schema: Wirkung und Ursache. Aber zwischen den beiden Hälften besteht ein Unterschied. Denn die Synthese in der 1. Hälfte beruht auf einem inneren (logischen) Bildungsgesetz, in der 2. dagegen auf einem äußeren, (stilistischen). Dort herrscht der Gegensatz von Wirkung und Ursache, hier wird das Satzganze formal auf zwei Reihen verteilt, also dort Unterordnung, hier bloße Beiordnung. Ganz anders in V. 13:

Du leitetest huldvoll das Volk, das du erlöst,
führtest es machtvoll zu deiner heiligen Stätte.

Als Ganzes ist er synonym gebaut, in seinen Hälften dagegen synthetisch und zwar beidemal nach dem äußeren (stilistischen) Bildungsgesetz. Es kommen aber auch gelegentlich Doppelvierer vor, bei denen eine logische Form durch das Ganze und seine Teile durchgeführt ist, vgl. z. B. Ps. 30, 10; Jes. 1, 4.

Auf dem bunten Wechsel der Formen der ideellen Eurhythmie in demselben rhythmischen Schema beruht zum großen Teil der ästhetische Reiz der hebräischen Lyrik. Er verleiht ihr die außerordentlich lebhafte Bewegung und trägt viel dazu bei, die Monotonie der konventionell beschränkten poetischen Sprache zu überwinden.

b) Die rhythmischen Formen. In der hebräischen Poesie herrscht neben dem logisch-syntaktischen Bildungsgesetz das rhythmische. Dessen Grundlage ist der natürliche, spondeisch-anapästische Tonfall der Sprache. Die hebräische Poesie ist akzentuierend. Die Verkennung dieser Grundtatsache hat viel dazu beigetragen, daß die at. Poesie durch gewagte Theorien auf Grund der klassischen quantitierenden Metrik mißhandelt worden ist. Aber noch die dichtenden Juden des Mittelalters haben genau gewußt, daß die biblische Lyrik akzentuierende Formen hat, vgl. den vom Vf. in Theol. Literaturzeitung 1917, S. 99 f. gebrachten Nachweis. Die Zahl der Hochtonsilben bestimmt also das rhythmische Schema, die der dazwischenliegenden Tief- und Nebentonsilben schwankt, ist aber offenbar in der klassischen Zeit der Dichtkunst festen Gesetzen unterworfen gewesen. Durchlaufenden ausgeglichenen Rhythmus kennt die hebräische Poesie nicht. Der aufsteigende Takt der Sprache bringt es mit sich, daß die meisten Verse mit Tieftönen beginnen, doch finden sich daneben viele Beispiele von Verseingängen mit überdehntem Hochton, z. B. der Siebener Ps. 45, 9 (u. S. 287) beginnt im hebr. Text mit den Worten mōr wa'ahalóth, wobei mōr einen zerdehnten Hochton trägt. Ursprünglich war die Überdehnung wohl nur im Singrhythmus möglich, sie scheint aber schon früh in den Sprechrhythmus übergegangen zu sein.

In der hebräischen Lyrik ist jede rhythmische Einheit auch eine logische. Sog. Enjambement, d. h. Übergreifen des Satzes über das Versende hinaus in den nächsten Vers, was in der klassischen und modernen Poesie gar nichts Seltenes ist, gibt es, wie es scheint, in der klassischen Lyrik nicht, vielleicht aber in der epischen Dichtung. Ein sicheres Beispiel im Psalter ist nur Ps. 106, 23.

Die kleinste rhythmische Einheit ist der Zweier, d. h. ein Schema mit zwei Hochtonsilben, die nächstgrößere der Dreier, d. h. ein Schema mit drei Hochtonsilben. Der Zweier kann als Dipodie (zweitaktige Gliederung), aber auch monopodisch als verkürzter Dreier aufgefaßt werden, der Dreier als rein monopodisches Schema oder als verkürzte Doppeldipodie. Wahrscheinlich ist er immer ein dreigliedriges Schema (Tripodie). Der Rhythmus der einzelnen Schemata ist verschieden, im Dreier meist gleichlaufend steigend, in den anderen Formen wechselt gleichlaufender und gebrochener (steigend-fallender und fallend-steigender) Rhythmus ab.

Man muß unterscheiden zwischen logisch-rhythmischen Einheiten (Reihen) und logisch-rhythmischen Schemata (Perioden). Die nachweisbaren Reihen sind:

Die Zweierreihe (2 Hochtonsilben),
z. B. 60, 9: Juda mein Szepter;
die Dreierreihe (3 Hochtonsilben),
z. B. 24, 8: Wer ist denn der König der Ehren?
die Viererreihe (4 Hochtonsilben, Tetrapodie mit leichter Cäsur),
z. B. 86, 11: Festige mein Herz, deinen Namen zu fürchten.

Aus der Verbindung gleicher Reihen nach dem Gesetz der ideellen Eurhythmie gehen folgende Perioden hervor:

Der Doppelzweier (2 × 2 Hochtonsilben),
z. B. 38, 19: Meine Schuld bekenn' ich, meine Sünde bedrückt mich;
der Doppeldreier (2 × 3 Hochtonsilben),
z. B. 100, 2: Dienet dem Herrn mit Freuden, tretet vor ihn mit Jubel[1]);

[1]) In den Übersetzungen sind die Hälften des Doppeldreiers aus technischen Gründen sehr oft untereinander gesetzt statt nebeneinander,

der Doppelvierer (2 × 4 Hochtonsilben),
3. B. 97, 9: Ja, du bist, Herr, der Gott aller Welt,
bist hoch erhaben über allen Gottwesen.

Hierher gehört auch rein formal betrachtet
der Sechser (2 + 2 + 2 Hochtonsilben mit zwei leichten Cäsuren oder einer leichten und schweren),
3. B. 71, 10: Gott hat ihn verlassen,
verfolgt ihn und packt ihn,
ihm wird keine Hilfe,
aber eigentlich ist es eine Viererreihe in Verbindung mit einem Zweier also nach dem Schema 4 + 2 oder 2 + 4 zu rhythmisieren.

Diese Perioden nennt man symmetrische. Ihnen gegenüber stehen die asymmetrischen Perioden, nämlich:
der Fünfer 3:2 (3 + 2 Hochtonsilben mit Cäsur),
3. B. 134, 2: Zum Heiligtum hebt eure Hände und preiset den Herrn.
Er kann wohl nur tripodisch als Verbindung eines vollen Dreiers mit einem verkürzten aufgefaßt werden;
der Fünfer 2:3 (2 + 3 Hochtonsilben mit Cäsur),
3. B. Hoheslied 8, 9: Ist sie eine Tür, so verrammeln wir sie mit Zedern.
Sichere Beispiele dieses Schemas sind aber selten zu finden;
der Siebener 4:3 (2 + 2 + 3 Hochtonsilben mit leichter und schwerer Cäsur),
3. B. 8, 9: Die Vögel am Himmel und die Fische im Meer,
was wandelt die Pfade des Wassers.
Hier können die ersten beiden Glieder logisch ein echter Doppelzweier sein (3. B. 116, 8) oder eine Viererreihe (3. B. 21, 9); streng rhythmisch angesehen sind sie eine viertaktige Reihe mit leichter Cäsur. Das dritte Glied ist rhythmisch als verkürzte Viererreihe zu werten;
der Siebener 3:4 (3 + 2 + 2 Hochtonsilben mit leichter und schwerer Cäsur),
3. B. 103, 1: Preise den Herrn, meine Seele,
und vergiß niemals seiner Gnaden Fülle.

2. Aus der Verbindung von Perioden untereinander und Perioden und Reihen entstehen die größeren logisch-rhythmischen Einheiten, die sog. Strophen. Wir sagen dafür lieber die Gesätze. Das kleinste mögliche Gesätz ist der Zweizeiler. Er scheint die älteste Form der Gesätzbildung zu sein, findet sich daher häufig in der Spruchdichtung und in der volkstümlichen Lyrik. Ein Zweizeiler ist z. B. das Revolutionslied 2. Sam. 20, 1, das aus einem Doppeldreier und einer Dreierreihe besteht, ferner das Scherzlied Hohesl. 2, 15, dessen Elemente zwei Doppelzweier sind. In den Psalmen findet sich allerdings bisweilen eine einzelne Periode als Abschluß, aber das hat dann seine besonderen Gründe in dem liturgischen Charakter des Liedes oder in dem Aufbau des Ganzen, vgl. z. B. die Hymnen 2. M. 15, 1 ff. und Ps. 8 (u. S. 20 ff. und 75). Die Zahl der in einem Gesätz vereinigten logisch-rhythmischen Elemente ist sehr verschieden. Sie schwankt z. B. in dem Hymnus Ps. 104 (u. S. 79 ff.) zwischen fünf und zehn. Feste Regeln für die Bildung der Gesätze scheint es nicht zu geben, denn es kann nicht zufällig sein, daß die Dichtungen mit asymmetrischen Gesätzen bei weitem überwiegen. Symmetrisch gebaute Lieder sind sehr selten, das gelungenste ist wohl der Hymnus Ps. 114, der aus vier von Doppeldreiern gebildeten Zweizeilern besteht. Selbst in den Dichtungen mit Kehrversschema, wo man noch am ehesten symmetrische Gesätze erwarten darf, ist die Zahl der Perioden und Reihen in den einzelnen Gesätzen verschieden, vgl. z. B. Ps. 46 und 42/43 (u. S. 58 und 219 f.). Im einzelnen herrscht aber gerade in Bezug auf die Abgrenzung der Gesätze einer Dichtung noch viel Unklarheit.

---

desgl. die Reihen des Sechsers, der übrigens absichtlich ohne Unterschied nach dem Schema 2 + 2 + 2 behandelt worden ist. Gelegentlich mußte sogar der Fünfer 3:2 auf zwei Zeilen verteilt werden.

Die Verwendung von Perioden und Reihen in den Gesätzen einer Dichtung scheint nur durch die Stimmung geregelt zu sein, denn es kann wiederum nicht zufällig sein, daß die uns vorliegenden Texte fast ausnahmslos Mischformen (Mischmetra) zeigen, d. h. den Wechsel von Perioden oder Perioden und Reihen in einem einzelnen Gesätze und in einer ganzen Dichtung. Man kann die Tatsache selber und ihren psychologischen Grund wohl am besten an einem rhythmisch so leicht verständlichen Liede wie Ps. 137 (u. S. 234) beobachten. Natürlich wird auch hier das Konventionelle eine große Rolle spielen. Gewisse Verbindungen waren beliebt, z. B. der Wechsel des Siebeners 4:3 mit dem umgekehrten, die Ablösung der größeren Perioden durch Reihen, die dann wie Fermaten wirken. In den Hymnen scheinen, dem gesteigerten Gefühlsleben entsprechend, die längeren Perioden bevorzugt worden zu sein. In der Leichenklage, deren Formen gelegentlich in den Klagegebeten gebraucht werden, wurde wohl in ältester Zeit nur der Fünfer 3:2 verwendet. Es ist aber nicht richtig, diese Periode schlechthin als den Vers des Klageliedes zu bezeichnen. Der Fünfer findet sich in großer Zahl in allen lyrischen Gattungen, und die Leichenklage hat sich in geschichtlicher Zeit keineswegs auf diese rhythmische Form beschränkt. Davids Klage über Abner 2. Sam. 3, 33 f. (s. u. S. 285) besteht aus einem Doppeldreier, der von zwei Dreierreihen eingefaßt ist, die Leichenklage Amos 5, 2 aus einem Fünfer und einem Doppelzweier.

Als absolut sicheres Gesetz der lyrischen Gesätzbildung darf also die Mischform angesehen werden. Das Gegenteil wird noch von vielen behauptet, aber alle Versuche, durchlaufende rhythmische Formen in einem Gesätz oder gar in einer ganzen Dichtung aufzuzeigen, haben immer nur dazu geführt, daß diese Versuche sich selbst widerlegten.

3. Bei unserer, zur Zeit noch verhältnismäßig dürftigen Kenntnis der hebräischen Verskunst können wir natürlich über deren geschichtliche Entwicklung nur ganz wenig aussagen. Zu den beiläufigen Bemerkungen in Nr. 2 sei hier noch Folgendes hinzugefügt:

In späterer Zeit scheinen die Reihen einer Periode als selbständige rhythmische Gebilde gewertet worden zu sein. Nur so ist es zu erklären, daß in einigen alphabetischen Gedichten nicht wie sonst die einzelnen Gesätze oder deren einzelne Glieder (vgl. z. B. Ps. 9 und 119) mit je einem Buchstaben beginnen, sondern die Hälften der Perioden, vgl. z. B. Ps. 111 und 112. Dieselbe Entwicklung liegt vor, wenn in einer Dichtung diese Unterteile durch Reimschema gebunden sind, vgl. Ps. 146 (u. S. 69).

Im Psalter und sonst im A. T. gibt es eine ganze Reihe akrostichischer Dichtungen mit verschiedener Verwendung der Buchstabenfolge im hebräischen Alphabet. Diese Lieder, die wohl alle einer späteren Zeit angehören, scheinen das alphabetische Schema als poetischen Schmuck, vielleicht aber auch gelegentlich (vgl. Ps. 119) als Hülfsmittel zum Auswendiglernen zu gebrauchen. Aus der älteren Literaturperiode haben wir kein Beispiel dafür. Dagegen waren sie in der liturgischen Poesie des Judentums beliebt, und noch heute verwendet die Volkspoesie des Orients das alphabetische Schema, vgl. z. B. das unter III gebotene Lied aus Littmann S. 42*.

III. Alt- und neuorientalische Parallelen zur hebräischen Lyrik.

Das Verständnis der Bibel ist in den letzten Jahrzehnten durch die vergleichende Literatur- und Religionswissenschaft bedeutend vertieft worden. Während man in früheren Zeiten, und z. T. auch jetzt noch die Schriften des A. T.'s in jeder Beziehung als eine Erscheinung für sich betrachtete, der in der Literatur nichts an die Seite zu stellen sei, hat die zunehmende Kenntnis des altorientalischen Geisteslebens die Schranken, die diese Bücher als heilige Schrift von der profanen Welt zu trennen schienen, niedergelegt. Wir wissen jetzt erst recht zu unterscheiden zwischen den Formen dieser Literatur und ihrem geistigen Gehalt. Das religiöse und sittliche Leben, dessen Zeugen die Bücher des Alten Testaments sind, enthüllt sich uns gegenüber der verwandten religiösen Literatur des Alten Orients immer mehr in seiner einzigartigen Tiefe und Reinheit. Der Vergleich beider kann nur immer wieder zur vollen Anerkennung des

besonderen, heilsgeschichtlich geordneten Offenbarungscharakters der Religion des Alten Testaments führen. Aber die Gattungen und Stilformen, z. T. auch die Sprache, in denen die religiösen Urkunden des A. T.'s auftreten, sind nicht Israels geistiges Eigentum. Die hat es aus dem Kulturkreise entnommen, in den es durch die göttliche Vorsehung hineingestellt worden ist. Babylonien und Ägypten sind auch in der religiösen Poesie die Lehrmeister Israels gewesen. Wie eng die Beziehungen dieses Volkes zu der verwandten alten Kultur im Osten und Süden gewesen sind, kann man leicht aus dem ausgezeichneten Sammelwerke von Greßmann, Ungnad und Ranke, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testemente (2. Bd. Tübingen 1909) ersehen.

Die religiöse Poesie der alten Babylonier ist am vollständigsten gesammelt bei Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens. Gießen. 1. Bd. (1905) S. 392 ff.; 2. Bd. (1911) S. 1 ff. Vgl. ferner Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl. Der Alte Orient. Leipzig 1905. Heft 3 und 1911 Heft 1. Die religiöse Gebetsliteratur der alten Ägypter lernt man besten kennen aus dem ausgezeichneten Werke von G. Röder, Urkunden zur Religion des Alten Ägypten. (Religiöse Stimmen der Völker. Jena 1915.)

Dieses Urkundenmaterial hat neuerdings Fr. Heiler in seinem geistvollen, gelehrtes Wissen in staunenswerter Weise ausschüttenden Werke „Das Gebet" im Zusammenhang mit dem gesamten Gebetsleben der Menschheit religionspsychologisch verarbeitet (München [2] 1919).

Für die profane Lyrik Israels haben wir wenigstens eine Parallele aus dem orientalischen Altertum. Das sind die Reste ägyptischer Liebeslieder aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. Sie sind übersetzt und erklärt von W. M. Müller, Die Liebespoesie der alten Ägypter. Leipzig 1899, vgl. auch Wiedemann, Die Unterhaltungsliteratur der Alten Ägypter. Der Alte Orient. 1906. Heft 4.

So fällt jetzt also vom alten Orient aus ein helles Licht auf das Alte Testament. Aber auch der moderne Orient wirft seine Strahlen auf das Buch der Bücher und trägt zum tieferen Verständnis dieser Literatur bei. Liebevolle Beschäftiguug mit dem Volksleben im heutigen Syrien, besonders mit der Poesie, die in den Kreisen der Beduinen, Bauern und Städter gepflegt wird, hat uns gezeigt, daß darin noch heute der Geist der weltlichen Lyrik Israels, von der uns im A. T. einige Reste erhalten sind, lebendig ist. Für eingehende Studien dieser Literatur sei verwiesen auf die Werke von Dalman, Palästinischer Diwan. Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodien herausgegeben. Leipzig 1901; Littmann, Neuarabische Volkspoesie, gesammelt und übersetzt. Berlin 1902, und Musil, Arabia Petraea. Bd. III Ethnologischer Reisebericht. Wien 1908.

Aus der umfangreichen Literatur, die uns jetzt zur Verfügung steht, können im folgenden nur einige Beispiele gegeben werden. Für viele Einzelheiten der Verwandtschaft in Stil und sprachlichem Ausdruck verweisen wir, außer auf die obengenannte Literatur, auf Gunkels „Ausgewählte Psalmen, erklärt und übersetzt" (3. Aufl. Göttingen 1911) und auf Kittels Psalmenkommentar (Kommentar zum A. T. herausgegeben von E. Sellin, Bd. XIII Leipzig 1914). Es soll aber, der Bedeutung des Gegenstandes entsprechend, den Proben altorientalischer religiöser Lyrik eine kurze Beschreibung der Arten und der kennzeichnenden Merkmale dieser Poesie vorausgeschickt werden. Dabei schließen wir uns an Fr. Heiler's bahnbrechende psychologische Untersuchungen über das Gebet an.

I. Kurze Charakteristik der altorientalischen Gebetslyrik.

Die großen Kultreligionen des orientalischen Altertums kennen zwei Hauptarten von Gebetslyrik: das offizielle Priester- und Ritualgebet und das individuelle Laiengebet. In jenem finden die Anschauungen und die Bedürfnisse des primitiven Betens aller Kultreligion ihren kulturgeschichtlich bedingten Ausdruck, in diesem drängt das Gebet aus der religiösen Erstarrung, in die es durch die Priesterreligion geraten ist, heraus, und macht den energischen Versuch, dem Gebetsverkehr

mit der Gottheit eine persönliche Note zu geben und ihn den persönlichen seelischen Bedürfnissen anzupassen.

1. Die beiden Hauptarten der offiziellen Priester- und Ritualgebete sind die Gebete zu einer Opferhandlung und die opferlosen Ritualgebete. Zu ersteren gehört der rituelle Opferspruch und das rituelle Opferlied oder das Kultlied, zu letzteren das in konventionellen Formen gehaltene Gelegenheitsgebet individuellen Ursprungs.

A. Das Kultlied hat sich wohl schon früh aus verhältnismäßig einfachen Formen zu groß angelegten kunstvollen Dichtungen entwickelt und ist je nach der besonderen Art des Opfers, das es begleitet, Bitt- oder Dank- oder Loblied. Ein Hauptmerkmal des antiken liturgischen Opferliedes ist die fast regelmäßig eintretende hymnische Ausgestaltung. Das Kultlied wird, unbeschadet seines besonderen Zweckes als Bitt- oder Dankgebet, zum rauschenden Loblied auf die Gottheit, zum Hymnus, denn es will dem angerufenen Gotte schmeicheln. Selbst in Buß- und Sühneliedern nehmen die hymnischen Motive einen breiten Raum ein. So kommt es, daß der liturgische Hymnus in Gestalt der priesterlichen Kunstdichtung eine überragende Stellung unter den ritualen Gebeten des Altertums einnimmt. Sein Verhältnis zum einfachen primitiven Gebet und zu den schlichten Gebetsliedern, die sich schon bei Naturvölkern finden, zeigt sich in der Verschiebung des Schwerpunkts: der Lobpreis ist im primitiven Gebet nur Mittel zum Zweck; im rituellen Kultlied, soweit es nicht überhaupt Loblied ist, wird es fast Selbstzweck.

Die besondere Art des rituellen Opferliedes wird durch die heilige Handlung bestimmt, die es begleitet, bezw. durch die Stellung, die es beim Vollzug derselben einnimmt. Im verwickelten Opferwesen der großen Kultreligionen gibt es neben den offiziellen Festhymnen für jede Art von Opferkulthandlungen begleitende Lieder: Prozessionsgesänge, Lieder zum Vollzug des Opfers, zu den verschiedenen, mit Opfern verbundenen öffentlichen Staatshandlungen (Weihe- und Sühnehandlungen), zu Dämonenaustreibungen, Bannungen, Fluchzeremonien, Gelübde-, Bitt-, Klage- und Danklieder, Lieder beim Totenkult. Dabei kann man unterscheiden zwischen dem nach Sprache, Stil und Gedanken einfacheren volkstümlichen Kultliede und der zum Barocken neigenden priesterlichen Kunstdichtung. Besonders in der altindischen und ägyptischen Religion hat sich ein durch Künstelei der Sprache und mythischen Vorstellungen entarteter priesterlicher Meistergesang herausgebildet.

Auch in der Art des Vortrags eines Kultliedes besteht ein wesentlicher Unterschied, je nachdem es von einer feiernden Gemeinschaft oder von einem Einzelnen gesungen bezw. rezitiert wird. In den großen Priesterreligionen des Altertums ist die erstere Art, der chorische Vortrag, die gewöhnliche, die zweite, der monodische Vortrag, seltener. Auch dialogischer Vortrag, also Wechselchöre oder Wechsel von Chor- und Einzelstimme, kam vor.

Für die verschiedenen Unterarten des Kultliedes, den Huldigungshymnus, den Bittopfer-, Buß- und Sühnehymnus, das Bitt- und Dankgebet zur Opferhandlung, haben wir in der altindischen, ägyptischen und sumerisch-babylonischen Religion eine Fülle von Beispielen. Aus diesen ergeben sich als gemeinsame wesentliche Merkmale folgende Erscheinungen:

a. Die Epiklese d. h. die formelhafte Anrufung der Gottheit. Sie häuft gern Namen, Titel, Prädikate des angerufenen Gottes. Oft besteht sie überhaupt nur daraus. Mit der Epiklese verbinden sich dann sofort

b. Die hymnischen Motive, und zwar

α) Darstellungen vom Wesen und Wirken der Gottheit: Aufzählungen ihrer Schicksale, ihrer Taten und Machterweisungen, oder Hinweise auf ihre Güte und Milde (Aretalogie und Soteriologie). Dabei findet der Mythos reichste Verwendung, und demgemäß nimmt das Kultlied epische Form an. Es löst sich schließlich in reine Epik auf, wenn es nur literarisch existiert.

β) henotheistische Erhebungen der angerufenen Gottheit, d. h. der Betende feiert seinen Gott als den höchsten, größten, mächtigsten, ja als den einzigen, dem alle andern Götter huldigen, als Götterkönig, Vater der Götter und Menschen, Schöpfer

von Himmel und Erde, schließlich als Allursache und Schöpfer seiner selbst. In solchen hochtönenden Worten äußert sich oft nichts anderes als religiöser Egoismus, es ist „geschickt drapierte eudämonistische Begehrlichkeit“ (Heiler a. a. O. S. 155), die durch Schmeicheleien zum Ziel zu kommen sucht.

γ) eingestreute Segenssprüche und Aufforderungen zur Huldigung an die Kultgenossen. Die Segenssprüche sind entweder kurze Heilrufe oder erweiterte Segenswünsche, worin dem angerufenen Gott allerlei Auszeichnungen und Ehrungen durch die andern Götter, besonders Gemahlinnen und Geschwister, zugerufen werden. Die Aufforderungen sind teils Selbstaufforderungen, teils solche an die Mitfeiernden, teils rhetorische Einkleidungen solcher in Form von Bitten und Fragen.

c) Die Bitt- und Klagemotive, und zwar

α) die Bitte um Erfüllung irgend eines natürlichen Wunsches schließt fast stets das Kultlied ab. Der liturgische Huldigungshymnus ohne solche angefügte Bitte ist sehr selten. Der alte Opferhymnus bringt am Schluß der Lobpreisung die Einladung zur Teilnahme am Opfermahl, d. h. zum Genuß der dargebrachten materiellen Gaben. In den eigentlichen Opferbittgebeten nimmt die Bitte natürlich einen sehr breiten Raum ein, doch verbindet sich diese Gattung meist mit dem Klagemotiv zu einer neuen Gattung, den Buß- und Sühnegebeten;

β) die Klage über die Not des Beters beherrscht die eben genannten Gattungen fast ausschließlich, abgesehen von den hymnischen Motiven. Verstärkt wird sie durch ausführliche Schilderung der Not des Beters. Diese ist im Gegensatze zu den typischen Formen der Klage oft von individueller Haltung und von großer Anschaulichkeit. Aber auch so kommt sie über das Poetisch-Konventionelle kaum hinaus. Das zeigt die Verwendung stehender Formeln wie z. B. der beliebten Frage: wie lange noch usw. Geht Klage und Schilderung der Not in sinnende Betrachtung über Leid und Sünde über, so gewinnt das Lyrische die Oberhand im Bittgebet. Der Hinweis auf den Zorn der Gottheit als Ursache des Leids führt zum Sündenbekenntnis und zur Bitte um Befreiung aus dem die Gottheit beleidigenden Zustande des Beters. Dabei tritt die primitive Religiosität stark hervor 1) in der Vorstellung von der Sünde als magisch-dämonischer Macht, als Befleckung am Menschen, 2) in der Unsicherheit des Sündenbewußtseins und 3) in dem Versuch des Beters, sich mit dieser Unsicherheit über Art und Wesen der Sünde, oder mit Unerfahrenheit oder mit seiner sonstigen Vortrefflichkeit zu entschuldigen.

B) Das opferlose Ritualgebet ist entweder Gebet im öffentlichen oder im privaten Kult, denn auch für die großen Ritual- und Priesterreligionen gilt, daß durchaus nicht jedes rituelle Gebet mit einer Opferhandlung verbunden sein muß. So kennt z. B. die alte indische Religion formulierte opferlose Gebetslieder für bestimmte Tage und Zeiten, z. B. Hymnen an die Gottheiten des jungen Morgens. Besonders die ägyptische Religion hat diese Gattung gepflegt. So hat die religiöse Reform des Pharao Amenophis IV. am Anfang des 14. Jhdts v. Chr. eine Reihe von Gebetstexten hervorgebracht, die als Bekenntnislieder (Choräle) der Aton-Gemeinde (s. u. S. 26*) gewiß auch außerhalb kultischer Opferhandlungen benutzt worden sind. Überhaupt sind wohl viele der überlieferten Opferlieder aus den ägyptischen Tempelagenden nicht bloß beim Opfer gesungen worden, sondern auch ohne Verbindung damit rein liturgisch bei allerlei heiligen Begehungen. So erklärt sich auch ihre Verwendung bei Beschwörungszeremonien aller Art und die Sitte, sie den Toten mit ins Grab zu geben, damit sie von diesen zum Lob der Götter angestimmt werden können. Das gilt aber auch von vielen babylonischen Kultliedern. Sie werden bei den verschiedensten Handlungen mit und ohne Opfer verwendet worden sein, z. B. bei den großen Götterfesten als eine Art Te Deum. Oft ist es schwer, zu entscheiden, ob eine religiöse Dichtung als eigentliches Opferlied oder bloß als liturgisches Gebet (Choral) im Kult verwendet worden ist. Z. B. wir wissen nicht genau, welcher Gruppe das große babylonische Klage- und Bittgebet „Die Hürde Bels klagt bitterlich“ zuzuweisen ist. Wir können nur sagen, daß dies Gebet ein im öffentlichen Kult rezitiertes priesterliches Lied ist, das einer bestimmten geschichtlichen Lage entstammt. Im ba-

babylonischen und ägyptischen Festkult spielten ohne Frage festgeformte hymnische Gebete (Lob- und Danklieder) zur Verschönerung der Tempelgottesdienste, aber auch liturgische Bitt-, Klage- und Bußlieder eine große Rolle.

Das opferlose Ritualgebet hat natürlich in der privaten Frömmigkeit innerhalb der großen Kultreligionen eine besondere Rolle gespielt. Hier erscheint es als Gelegenheitsgebet in verschiedenen Formen und verschiedenen Inhalts. Es ist aber immer gekennzeichnet durch den konventionellen Zug in Stil und Sprache. Von dem offiziellen priesterlichen Ritualgebet unterscheidet es sich durch den Zug zum Individuellen. Man kann diese Art Gebete individualisierte Ritualgebete nennen. Besonders die babylonische Literatur ist reich an solchen Gebeten. Hierher gehören fast alle Gebete, die uns in babylonischen und assyrischen historischen Urkunden, meist Votivinschriften der Könige, begegnen, vgl. u. S. 32* das Gebet des Patesi Gudea vor Beginn eines Tempelbaus.

2. Das individuelle Laiengebet.

Auch die starrste priesterliche Kult- und Ritualreligion ist nicht imstande, das elementare Bedürfnis nach persönlicher Aussprache des Menschen mit seinem Gott ganz auszuschalten. Abseits von dem offiziellen Gebetsleben der Tempel und ihrer Priesterschaften, der Könige und Großen, lebt die schlichte Gebetsfrömmigkeit der Masse, der kleinen Leute, aber auch das heiße Verlangen hochstehender Menschen, in der Sprache des Herzens zu dem Gott zu beten, der ihre Sehnsucht nach Verleihung materieller und ideeller Güter befriedigen kann. So kommt es, daß sich in allen antiken Kultreligionen neben der Fülle primitiver priesterlicher Ritualgebete Zeugnisse des ungebundenen persönlichen Laiengebets finden. Sie geben dem, was gerade das Herz eines Frommen bewegt, schlichten und dabei oft poetisch schönen Ausdruck.

Diesen Erzeugnissen der Gebetsliteratur ist gemeinsam, daß sie völlig kultlos existieren. Sie sind ihrer Herkunft nach garnicht für den Kultus bestimmt, sondern freie Herzensergüsse des frommen Individuums. Das schließt aber nicht aus, daß viele dieser Gebete wegen ihrer religiösen Kraft hinterher im Kultus Verwendung gefunden haben. Die alttestamentlichen Psalmen, von denen mehr als die Hälfte zur Gattung des individuellen Laiengebets gehört, beweisen uns, daß diese Entwicklung die ganz natürliche ist. Diese Dichtungen sind bald zu Gemeinschafts- und Kultliedern, bez. zu Erbauungsdichtungen geworden.

Viele dieser Gebete existieren aber überhaupt nur literarisch, d. h. sie sind ursprünglich nur der formale künstlerische Ausdruck des individuellen frommen Gemütslebens, nicht dessen unmittelbare Aussprache. Solche Gebete sind also nicht wörtlich gebetet worden, sondern sie wurden poetisch empfunden und in der Sprache der Poesie festgehalten. Das schließt aber nicht aus, daß sie hinterher von andern zum Ausdruck ihres Bedürfnisses nach Aussprache mit der Gottheit gemacht, d. h. wirklich gebetet worden sind, in öffentlichem oder privatem Kult. Man denke nur an Luthers Trutzgebetslied „Ein' feste Burg ist unser Gott".

Zwei Arten von individuellen Laiengebeten kann man unterscheiden, das volkstümliche Gebet bezw. Gebetslied und das literarische Gebet.

A) Für die erstere Art haben wir in der alten ägyptischen Religion einige Zeugnisse von unschätzbarem Wert. Es sind das die sog. Gebete der Armen, die uns auf Denksteinen Unbemittelter aus der Totenstadt von Theben, etwa aus dem Ende des 14. Jhdts v. Chr. erhalten sind, vgl. dazu Roeder a. a. O. S. 52ff. Diese Gebete lassen uns einen tiefen Blick in die lebendige Frömmigkeit der kleinen Leute tun, die von dem Schwulst und mythologischen Wirrwarr priesterlicher Gebete durch eine ganze Kluft getrennt ist. Hier haben wir die nächste religionsgeschichtliche Parallele zu den intimen Gebetsliedern des at. Psalters, über die u. S. 181ff. u. 216ff. ausführlicher zu sprechen ist. Eins dieser Gebete haben wir in die ausgewählten Proben eingereiht, u. S. 33*.

Zu dieser Gattung sind übrigens auch die in den antiken Religionen so häufigen Fluch- und Rachegebete zu rechnen, trotzdem sie wohl meist mit magisch-kultischen Begehungen verbunden waren. Ursprünglich ist ihre Stelle wohl in der Privatreligion

gewesen. Dem Feinde fluchen ist für die primitive Sinnesart ein religiöser Akt. Im Griechischen ist arasthai = fluchen und beten. Und der Schrei nach Rache der Gottheit an dem Widersacher des Beters entspringt echtester Frömmigkeit des antiken Menschen. „Soll der eigene Wert zur Anerkennung kommen, muß sich der Unwert der Feinde enthüllen. So gleitet das Gebet um Rettung und Rechtfertigung in ein leidenschaftliches Rachegebet hinüber" (Heiler, a. a. O. S. 298).

B) Endlich noch ein Wort über das literarische Gebet. Es ist der beliebteste Ausdruck der individuellen religiösen Kunstdichtung, die in allen Kultreligionen des Altertums ihren Platz behauptet hat neben der offiziellen priesterlichen Gebetsdichtung und dem volkstümlichen Gebetsliede. Im literarischen Gebet ringt das religiöse Gefühl frommer Dichter, priesterlicher und weltlicher, nach künstlerischem Ausdruck, indem es sich von den konventionellen Formen der Ritualpoesie zu befreien sucht und sich eigene Kunstformen und eine eigene Sprache für die persönlichen religiösen Erlebnisse und die dadurch gewonnenen Wertgefühle schafft.

In dieser Gattung spielt natürlich der Huldigungshymnus eine besondere Rolle. Er ist der Ausdruck der Gefühle, die durch Versenkung in die Größe und Schönheit der Gottheit ausgelöst werden. Aber auch Bittgebete, ergreifende Bekenntnis- und Bußlieder und innige Vertrauenslieder fehlen nicht. Alle diese Gebete sind ohne jede kultische Abzweckung gedichtet und überwiegend wohl das Werk dichterisch begabter Laien. Einige Beispiele sind unten S. 28*ff. abgedruckt worden.

II. Proben der orientalischen religiösen und weltlichen Lyrik.

1. Parallelen zur religiösen Lyrik des A. Ts.

Wohl das bedeutsamste Zeugnis für die Verwandtschaft der Psalmenpoesie mit der religiösen Dichtung des alten Orients ist der berühmte Sonnenhymnus des Pharao Echnaton (Amenhotep IV., um 1370 v. Chr.). Er soll deshalb hier an erster Stelle stehen. Diese Dichtung stammt aus der religiösen Gemeinschaft, in der der Kult der in der Sonne sich offenbarenden Lebenskraft (Aton) nach dem Vorbilde des regierenden Pharao gepflegt wurde. Sie gehört zu der im Ägyptischen beliebten Gattung der Naturhymnen und steht Ps. 104 bis auf wörtliche Übereinstimmung nahe. Es ist also der Schluß nicht abzuweisen, daß sich der israelitische Dichter an ein literarisch verbreitetes ägyptisches Vorbild angelehnt hat.

Der Hymnus ist dem Pharao in den Mund gelegt. Das entspricht der uralten ägyptischen Kultsitte, den König als den einzigen zum Kult und zur Anrufung der Götter Befähigten anzusehen. Die Priesterschaft übt den Kult nur stellvertretend für den Herrscher aus. Das am Schluß stehende Gebet für das Königspaar zeigt, daß der Hymnus in der Aton-Gemeinde als Choral resp. liturgisches Gebet diente.

Die Übersetzung von Ranke (bei Greßmann I 189ff.) ist zu Grunde gelegt und mit der von Röder (a. a. O. S. 62ff.) verglichen worden.

Du erscheinst schön im Horizonte des Himmels,
Du lebende Sonnenscheibe, die zuerst lebte.
Du gehst auf im östlichen Horizont,
Du erfüllst jedes Land mit deiner Schönheit.
Du bist schön, du bist groß,
Du funkelst, hoch über jedem Lande,
Deine Strahlen umarmen die Lande,
So weit wie alles, was du gemacht hast.
Du bist Re, du . . . . . .
Du bändigst sie durch deine Liebe (?).
Du bist fern — deine Strahlen (aber) sind auf der Erde
. . . . . .

Gehst du unter im westlichen Horizont,
So ist die Erde finster wie der Tod.

Sie ruhen in ihren Gemächern
Verhüllten Hauptes, und kein Auge sieht das andre.
Würden alle ihre Sachen geraubt, die unter ihrem Kopfe liegen –
Sie würden es nicht merken.
Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle,
Alles Gewürm beißt,
. . . . . .
Die Erde liegt im Schweigen,
Ihr Schöpfer ruht in seinem Horizonte. —

Wenn die Erde hell wird, gehst du auf im Horizont
Und strahlst als Sonne am Tage.
Du vertreibst die Finsternis, du sendest deine Strahlen,
Und die beiden Länder freuen sich.
Sie wachen auf, sie stehen auf den Füßen,
Nachdem du sie erhoben hast.
Sie waschen sich und legen ihre Kleider an,
Ihre Arme lobpreisen, weil du erglänzest,
Die ganze Erde – sie tun ihre Arbeit.
Alles Vieh ist zufrieden mit seinen Kräutern,
Die Bäume und Kräuter grünen,
Die Vögel flattern in ihren Nestern,
Ihre Flügel lobpreisen dich.
Alle Tiere hüpfen (?) auf den Füßen,
Die Vögel, alles was flattert –
Sie leben, wenn du für sie aufgehst.
Die Schiffe fahren stromab und stromauf,
Jeder Weg ist offen, weil du glänzest.
Die Fische im Strom springen vor dir,
(Denn) deine Strahlen dringen ins Innere des Meeres. —

Du läßt die Frucht werden in den Frauen,
Du erhältst den Sohn im Leib seiner Mutter,
Du beruhigst ihn, so daß er nicht weint,
Du Amme im Leibe!
Du gibst Atem, um all dein Werk zu beleben.
Wenn er aus dem Mutterleibe kommt, am Tage seiner Geburt,
So öffnest du seinen Mund zum Sprechen,
Und machst, wessen er bedarf.
Das Junge im Ei spricht (schon) in der Schale,
Du gibst ihm Luft dort drinnen, um (es) am Leben zu erhalten.
Du machst es stark, aus dem Ei zu brechen (?),
Es kommt aus dem Ei, sprechend und kräftig (?)
Und läuft auf seinen Füßen fort, wenn es aus ihm herauskommt –

Wie zahlreich ist, was du gemacht hast!
. . . . . .
Du hast die Erde nach deinem Herzen geschaffen, du allein,
Die Menschen, Herden und alle Tiere;
Alles, was auf der Erde geht auf (seinen) Füßen,
Und alles, was da schwebt, mit seinen Flügeln fliegend.
Die Länder Syrien und Nubien und das Land Ägypten –
Du setzest jederman an seinen Ort,
Du machest, wessen sie bedürfen,
Jeder hat seine Nahrung, und seine Lebenszeit ist (ihm) zugemessen.
Ihre Zungen sind geschieden durch die Sprache
Und ebenso ihre Gestalten,

(Auch) ihre Haut(farbe) ist verschieden —
Ja, du unterschiedest die Völker!

Du machtest den Nil in der Unterwelt,
Du führtest ihn nach deinem Belieben,
Um die Menschen am Leben zu erhalten,
Wie du sie dir gemacht hast, du, ihrer aller Herr!
. . . . . .
. . . . . .
Alle fernen Länder — du machest, daß sie leben.
Du setztest den Nil (= Regen) an den Himmel, daß er zu ihnen hinabsteige
Und Wellen schlage auf den Bergen wie das Meer
Und ihre Äcker in den Städten befeuchte.

Wie herrlich sind deine Pläne, du Herr der Ewigkeit!
Den Nil am Himmel, den übergabst du den Fremdländern,
Dem Wild jedes Fremdlandes, das auf seinen Füßen geht —
Der (wirkliche) Nil aber kommt aus der Unterwelt hervor für Ägypten.
. . . . . .
Wenn du aufgehst, leben sie und wachsen für dich.

Du machest die Jahreszeiten, um alle deine Werke entstehen zu lassen.
. . . . . .
Du hast den fernen Himmel gemacht, um an ihm aufzugehen,
Um alles zu sehen, was du gemacht hast,
Indem du allein warst, indem du aufgingst
In deiner Gestalt als lebende Sonne,
Indem du strahltest, glänztest, dich entferntest und wiederkehrtest.

Du hast Millionen von Gestalten gemacht aus dir allein.
Städte, Dörfer und Stämme, Landweg und Fluß. —
Alle Augen sehen dich vor sich,
Wenn du, die Tagessonne, über der Erde bist . . . . . .

Du bist in meinem Herzen,
Kein anderer kennt dich außer deinem Sohne Echnaton,
Du hast ihn eingeweiht in deine Pläne und deine Kraft.
Die Erde ist in deiner Hand, wie du sie (die Menschen) gemacht hast.
Gehst du auf, so leben sie, gehst du unter, so sterben sie,
Du selbst bist die Lebenszeit und man lebt in dir.
Alle Augen schauen auf (deine) Schönheit, bis du untergehst.
Alle Arbeit wird hingelegt, wenn du im Westen untergehst.
Du leuchtest . . . . . .
Seit du die Erde gegründet hast.
Du erhebst sie für deinen Sohn,
Der aus dir selbst hervorging.

Nach Inhalt und Sprache verwandt ist der etwas ältere Sonnenhymnus der Zwillingsbrüder Horus und Set, Baumeister an den großen thebanischen Tempeln unter dem Pharao Amenophis III (ca. 1400 v. Chr.). Auch hier wird der Sonnengott als schöpferische Naturkraft und Wohltäter der Menschheit besungen[1]):

Heil dir, schöner Re jedes Tages, der am Morgen aufgeht, ohne damit aufzuhören. Chepra, der bei der Arbeit (nicht) müde wird. Deine Strahlen treffen das Gesicht, ohne daß sie erkannt werden. Gold leuchtet nicht wie dein Glanz. Du bist Ptah, du bildest deine Glieder; (du bist es), der sich erzeugt, ohne gezeugt worden zu sein; einzig in seinen Eigenschaften; der die Ewigkeit durcheilt, der in Millionen

[1]) Übersetzung von Röder a. a. O. S. 9ff.

(von Jahren) mit seinem Abbild auf den Wegen wandelt (oder: der mit Millionen von Menschen unter seiner Leitung auf den Wegen wandelt); da ja dein Glanz wie der Glanz des Himmels ist und deine Farbe mehr leuchtet als seine Farbe. Befährst du das Himmelsmeer, so schauen alle Leute auf dich, wenn auch dein Gang vor ihnen verborgen ist. Zeigst du dich am Morgen, so erwachsen die täglichen Aufgaben, wenn du in deiner Majestät einherfährst, so ist der Tag ein Geringes (vergeht schnell?). Du durcheilest einen Weg von Millionen und Hunderttausend von Meilen. Die Zeit jedes Tages ist dir unterstellt, und die (Menschen? die) du erfreust, eilen geschäftig(?). Die Stunden der Nacht vollendest du in gleicher Weise, und sie eilen dir dahin, ohne daß du mit der Arbeit aufhörst. Alle Augen schauen auf dich. (Aber) sie (deine Tätigkeiten) sind nicht zu Ende, wenn deine Majestät untergeht. In der Frühe gehst du am Morgen wieder auf, und dein Licht öffnet die Augen der Tiere(?). Wenn du im Westberg untergehst, so schlafen sie, als ob sie tot wären.

Heil dir, Sonne des Tages, die die Menschheit schuf und sie leben läßt; gewaltiger Falke, mit buntem Gefieder; der entstand, um sich selbst zu erheben; der von selbst erstand, ohne daß er geboren wäre; ältester Horus, der im Himmel wohnt, dem man bei dem Erscheinen zujubelt und bei seinem Untergang in gleicher Weise. Der Bildner der Geschöpfe(?) des Erdbodens, der Chnum und Amon der Menschen. Der die beiden Länder in Besitz genommen hat vom größten bis zum kleinsten; die herrliche Mutter der Götter und Menschen; der geschickte Künstler, der nicht ermüdet(?) bei zahllosen Werken(?).

Der starke Hirt, der sein Vieh treibt; ihr Stall, der sie leben läßt; der Läufer, der eilig einher stürmt; Chepra, dessen Geburt hoch ist, der seine Schönheit erhebt am Leibe der Nut, Ägypten mit seiner Sonnenscheibe erleuchtet; der Urgott, der sich selbst erzeugte; allsehend, der einzige Herr, der täglich die Länder durchzieht und auf die blickt, die zu ihm eilen; der am Himmel aufgeht, nachdem er zur Sonne geworden ist, damit er die Jahreszeiten samt den Monaten macht. (Er ist) die Hitze, wenn er will, und die Kühle, wenn er will. Er läßt die Leiber ermatten, und er umhüllt sie; jedes Land betet täglich bei seinem Aufgang, um ihn zu verehren.

Baumeister Set und Baumeister Horus, er sagt: Ich war ein Vorsteher in deiner Kapelle (jp. t. Luksor?), ein Baumeister in deinem Heiligtum, ohne Fehl(?), das dein geliebter Sohn König Amenophis III. dir gebaut hat. Mein Herr hat mir befohlen, deinen (des Amon) Bau zu leiten, da er meine Wachsamkeit kannte. Ich war ein energischer Leiter an deinem Bau, der Recht tat nach deinem Wunsche, denn ich wußte, daß du dich über das Recht freust und den erhöhst, der es auf Erden tut. Ich tat es, und du hast mich erhöht. Du lobtest mich auf Erden in Theben, als ich bei deiner Prozession dir folgte. (Bezieht sich auf einen bestimmten, uns unbekannten Fall.) Ich bin ein Gerechter, dessen Abscheu die Sünde ist. Ich freue mich niemals über ein Wort der Lügner — aber über meinen Bruder, dessen Art mir gleich ist, und über dessen Gedanken ich mich freue, seit er mit mir zusammen an jenem Tage aus dem Mutterleibe kam — Baumeister Set und Horus.

Ich war Leiter auf dem Westufer und er auf dem Ostufer; wir beide leiteten große Bauten in Karnak und im Umkreis(? hnt) von Theben, der Stadt des Amon. Gib mir (o Amon!) ein Alter in deiner Stadt, indem ich auf deine Schönheit blicke, und im Westen beerdigt zu werden, der Stätte der Herzensruh. Dann vereinige ich mich mit den Gelobten, die im Glück einhergehen, und du gibst mir erfrischenden Atem . . . . . und ich ergreife den Kranz am Tage des Weg-Festes.

Sehr groß ist die Zahl der babylonischen Götterhymnen, von denen wir Beispiele von den ältesten sumerischen Zeiten bis in die jüngste Periode der babylonischen Kultur haben. Sie sind in der Mehrzahl im Zusammenhange von Beschwörungsritualien erhalten, standen also im Dienst des in der babylonischen Volksreligion so stark entwickelten Zauberglaubens.

Als Beispiel eines großen Festhymnus stehe hier zunächst ein uralter Hymnus auf den Mondgott Sin[1]):

Herr, Herrscher unter den Göttern, der im Himmel und auf Erden allein erhaben ist!
Vater, Nannar, Herr, Gott Anschar, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr, großer Gott Anu, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr, Gott Sin, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr von Ur, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr von E-gisch-schir-gal, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr der Kopfbinde, glänzender, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, an Königsherrschaft sehr vollkommen,
Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, der in hehrem Gewande einherschreitet,
Herrscher unter den Göttern!

Kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, vollkommenen Gliedmaßen,
lasurfarbenem Bart, voller Üppigkeit und Fülle;
Frucht, die von selbst erzeugt wird, von hohem Wuchs, herrlich anzuschauen,
an deren Fülle man sich nicht (genug) sättigen kann.
Mutterleib, der alles gebiert,
der bei den lebenden Wesen einen glänzenden Wohnsitz aufschlägt;
barmherziger, gnädiger Vater,
in dessen Hand das Leben des ganzen Landes gehalten wird.
O Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Himmel,
wie das weite Meer voller Ehrfurcht,
der erschaffen das Land, Tempel gegründet, sie mit Namen benannt hat.
Vater, Erzeuger der Götter und Menschen,
der Wohnsitze aufschlagen ließ, Opfer einsetzte,
der zum Königtum beruft, das Szepter verleiht,
der das Schicksal auf ferne Tage hinaus bestimmt!

Gewaltiger Anführer, dessen tiefes Inneres kein Gott durchschaut;
hurtiger, dessen Knie nicht ermattet,
der eröffnet den Weg der Götter, seiner Brüder,
Der vom Grund des Himmels bis zur Höhe des Himmels glänzend dahinwandelt,
der da öffnet die Tür des Himmels, Licht schafft allen Menschen;
Vater, Erzeuger von allem, der auf die Lebewesen blickt
. . . . . ., der auf . . . . . bedacht ist.
Herr, der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt,
dessen Befehl Niemand abändert;
der da hält Feuer und Wasser, der leitet die Lebewesen,
welcher Gott käme dir gleich?
Im Himmel, wer ist erhaben? Du, du allein bist erhaben!
Auf Erden, wer ist erhaben? Du, du allein bist erhaben!

Dein, dein Wort, wenn es im Himmel erschallt,
werfen die Igigi sich auf das Antlitz nieder;
dein, dein Wort, wenn es auf die Erde sich niederläßt,
so entsteht das Grün.
Dein, dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet aus die Lebewesen;
dein, dein Wort läßt Wahrheit und Gerechtigkeit entstehen,
so daß die Menschen die Wahrheit sprechen.
Dein, dein Wort gleicht den fernen Himmeln, der verborgenen Unterwelt,
die Niemand durchschaut;
dein, dein Wort, wer verstände es, wer käme ihm gleich?

[1]) Übersetzung von Zimmern AO VII, 3 S. 11f.

O Herr, im Himmel an Herrschertum, auf Erden an Herrschaft
haſt du unter den Göttern, deinen Brüdern, keinen Rivalen;
König der Könige, erhabener, gegen deſſen Befehl Niemand ankommt,
dem an Göttlichkeit kein Gott gleicht.
Wo dein Auge gnädig hinblickt, da wird das Gebet erhört(?),
wo du deinen Arm gnädig ausſtreckſt, da ergreift er den Gefallenen.
O Herr, ... führſt du im Himmel und auf Erden hinaus.
Deinen Tempel blicke gnädig an, deine Stadt blicke gnädig an;
Ur blicke gnädig an, E-giſch-ſchir-gal blicke gnädig an!
Deine geliebte Gemahlin, die Göttin Aja, die gnädige,
„Herr, beruhige dich!“ rufe ſie dir zu;
der Held Schamaſch, dein geliebter Sohn,
„Herr, beruhige dich!“ rufe er dir zu!
Die Igigi . . . . . „Herr, beruhige dich!“ mögen ſie dir zurufen;
die Anunnaki, ... „Herr, beruhige dich!“ mögen ſie dir zurufen!
Die Götter Himmels und der Erde „Herr, beruhige dich!“ mögen ſie dir zurufen!

In einem alten, wohl der liturgiſchen Kunſtdichtung angehörigen Hymnus an den Sonnengott Schamaſch wird die Gottheit zuerſt als Naturkraft verherrlicht und dann die in ihr angeſchaute Idee der Gerechtigkeit hervorgehoben[1]):

. . . . . .
. . . . . .
Die mächtigen Gebirge ſind erfüllt von deinem Glanze,
Deine Helligkeit füllt und überwältigt alle Länder,
Du erreicheſt die Gebirge, überſchaueſt die Erde,
An den äußerſten Endpunkten der Erde, mitten im Himmel, ſchwebſt du,
Die Einwohner der ganzen Welt überwachſt du,

Alles was Ea, der König, der Fürſt, erſchaffen hat, überwachſt du,
Alles erſchaffene Weſen weideſt du insgeſamt.
Du biſt der Hirt alles deſſen, was droben und unten iſt.
Du ſchreiteſt regelmäßig über die Himmelsbahn,
Um die Erde zu erleuchten(?), kommſt du täglich.

Die Gewäſſer, das Meer, die Gebirge, die Erde, den Himmel.
Wie . . . . . regelmäßig kommſt du täglich,
Das Obere, als Wohnſtätte für alle, leiteſt du,
Alles was unten iſt, was Ea(?) Azag-ſchuh und den Anunnaki angehört, überwachſt du.
Regierer deſſen, was unten iſt, Hirte deſſen, was oben iſt.

Leiter der Lichter für das Univerſum biſt du, o Schamaſch!
Du überſchreiteſt das weite, ausgedehnte Meer,
Deſſen Tiefe die Igigi nicht kennen.
[O Schamaſch!] dein Glanz reicht bis in die Tiefe hinein,
Dein Licht durchdringt die Meereswogen.

[O Schamaſch!] wie ein Kleid biſt du bedeckt, wie Sturm . . . .
[Du gewährſt] deinen Schutz zur Überwältigung der Länder,
Am Tage biſt du [nicht] betrübt, dein Angeſicht iſt nicht verdunkelt,
Du leuchteſt bis in die Nacht hinein, du erhelleſt [die Dunkelheit?]
Bis zu den fernen unbekannten Gegenden und . . . . . ohne Zahl.
O Schamaſch! du biſt in Drangſal, wenn der Tag dahingeht und die Nacht [einbricht].

[1]) Überſetzung von Jaſtrow a. a. O. I 432ff.

Unter sämtlichen Igigi ist keiner, der Ruhe verschafft, außer dir,
Unter sämtlichen Göttern des Weltalls ist keiner, der dich überragt.
Bei deinem Aufgehen versammeln sich die Götter der Länder.
Dein starker Glanz überwältigt die Erde.

Die Pläne in den Sprachen aller Länder
Kennst du, ihre Wege beobachtest du.
[Auf dich schaut?] die ganze Menschheit.
O Schamasch! auf dein Licht sind alle Gedanken gerichtet.
. . . . . .
. . . . . .
Wer auf Schlechtigkeit sinnt — dessen Horn zerstörst du,
Wer beim Feststellen der Grenzen auf Abänderung der Besitzer bedacht ist,
Den ungerechten Richter hältst du durch Gefangenschaft zurück.
Der Bestechung annimmt, der nicht recht leitet — dem legst du Sünde auf.
Derjenige aber, der keine Bestechung annimmt, der für die Bedrückten besorgt ist,
Ist dem Schamasch wohlgefällig, dessen Leben wird verlängert.
Der Richter, der den Entscheidungsspruch in Gerechtigkeit gibt,
Wird einen Palast vollenden, die Stätte der Prinzen wird sein Wohnort sein.

Der Samen derer, die ungerecht handeln, wird nicht gedeihen.
Was ihr Mund in deiner Gegenwart ausspricht,
Wirst du zerstören, was aus ihrem Mund hervorgeht, wirst du auflösen.
Du kennst ihre Übertretungen, den Ausspruch der Schlechten verwirfst du.
Jeder, wer er auch sei, ist in deiner Obhut.
Du leitest ihre Rechtssprüche, die Gebundenen befreist du.
Du erhörst, o Schamasch! Flehen, Gebet und Anrufung,
Demütigung, Verbeugung, Verehrung(?) und Niederwerfung.
Mit lauter Kehle schreit der Elende zu dir;
Der Schwache, Kraftlose, Bedrängte, Niedergetretene,
Mutter, Frau und Magd flehen dich beständig an.
Der entfernt von seiner Familie weilt, fern von seiner Stadt,
Der Hirt beim Einbringen des Feldertrags fleht zu dir.

Ihre funkelnden und hellen Trinkopfer nimmst du an,
Du trinkst ihren feinen Wein.
Ihre geplanten Vorhaben machst du gelingen.
Du lösest die Bande der Gefesselten.
Du erhörst das Gebet derer, die dir huldigen.
Dein Andenken bleibt beständig bei denen, die dich fürchten.
Auf ewig wird deine Größe verehrt.

Welche Gebirge sind nicht bedeckt durch deinen Glanz,
Welche Weltteile sind nicht beleuchtet durch das Aufflammen deines Lichtes!
Du erleuchtest die Dunkelheit, machest hell die Finsternis,
Deckest auf die Dunkelheit, erleuchtest die weite Erde,
Erhellst den Tag, bringst auf die Erde herab die Hitze(?) am Mittag,
Machst die weite Erde erglühen wie ein Flammenmeer!
Du kürzest die Tage und verlängerst die Nächte;
[Bringest herbei] Kälte, Frost, Schauer und Schnee.
. . . . . .

Als Beispiel eines Huldigungsgebets aus der Gattung der individualisierten Ritualgebete diene das Gebet des alten sumerischen Priesterfürsten Gudea von Lagaš an die Gottheiten Ningirsu und Gatumdug (Mitte des 3. Jahrtausends)[1]:

[1]) Übersetzung von Jastrow a. a. O. I 395f.

O Krieger, mächtiger Löwe ohnegleichen,
O Ningirsu, der du über die Tiefe herrschest,
Der du zu Nippur als Fürst anerkannt wirst,
O Krieger, deine ausgesprochenen Befehle will ich gewissenhaft ausführen;
O Ningirsu, deinen Tempel will ich erbauen,
Deine Satzungen will ich ausführen.
Möge deine Schwester, die Tochter Eridus,
Die passenden Rat erteilt, die orakelbeutende Königin der Götter,
Möge meine Göttin Nina, Schwester des Sirara-schum-ta, mir Aufklärung geben.
. . . . . .
O meine Königin, erhabene Himmelstochter,
Die passenden Rat erteilt und den ersten Rang unter den Göttern innehat!
Du, die dem Lande Leben schenkt,
— — — — — — — — — — — — — — — — — —
Du bist die Königin, die Mutter, die Schirpurla gegründet hat.
Das Volk, das du gnädig anblickst, gedeiht.
Langes Leben ist dem Helden beschieden, auf den du gnädig schaust.
Ich habe keine Mutter — du bist meine Mutter,
Ich habe keinen Vater — du bist mein Vater.
Mein Vater . . . . in einem heiligen Ort bin ich zur Welt gekommen.
O meine Göttin Ga-tum-dug, du weißt, was gut ist!
— — — — — — — — — — — — — — — — —
Du hast mir das Leben geschenkt,
Unter dem Schutze meiner Mutter, in deinem Schatten will ich in meiner Angst Zuflucht suchen.

Aus der Gattung der Dankgebete setzen wir zwei individuelle Lieder hierher, ein ägyptisches und ein babylonisches.

Unter den oben S. 25* erwähnten Liedern der Armen auf den thebanischen Denksteinen zeichnet sich das Dankgebet des Schriftzeichners Nebrê an Amon, den Herrn von Theben (unter Ramses II., 13. Jhdt. v. Chr.) durch Schlichtheit und Innigkeit aus. Das Gebet ist die Einlösung des Gelübdes, das der Vater Nebrê getan hatte, als sein Sohn Nacht-Amon auf den Tod krank lag[1]):

Ich lobsinge ihm auf seinen Namen, ich bete ihn an bis zur Höhe des Himmels und bis zur Weite des Erdbodens. Ich verkünde seine Macht dem stromab und stromauf fahrenden (Schiffer). Seid demütig gegen ihn! Berichtet über ihn dem Sohn und der Tochter, den Großen und den Kleinen! Verkündet ihn den kommenden Generationen und auch denen, die noch nicht existieren! Verkündet ihn den Fischen im Strom und den Vögeln am Himmel! Berichtet über ihn dem, der ihn nicht kennt, und dem, der ihn kennt! Seid demütig gegen ihn! Du bist Amon, der Herr des Schweigenden, der auf den Ruf des Armen herbeikommt. Ich schreie nach dir in meiner Bedrängnis — und du kommst, damit du mich rettest und dem Schwachen Atem gibst und mich rettest, der ich in Not bin. Du bist Amon-Re, der Herr von Theben, der den in die Duat Geworfenen befreit. Wahrlich du bist der [Erretter o. ä.]. Ruft man nach dir, so kommst du von ferne herbei.

Nebrê hat [die Stele? des Hymnus?] angefertigt auf den Namen seines Herrn Amon, des Herrn von Theben, der auf den Ruf des Armen herbeikommt. Man lobsang ihm auf seinen Namen, denn seine ist Macht gewaltig; man betet vor ihm im ganzen Lande für den Maler Nacht-Amon, als er auf den Tod krank lag und [in] der Macht des Amon stand wegen seiner . . . . . .

Da erkannte ich, daß der Herr der Götter im Nordwind kam, und erfrischende Luft zog vor ihm her, damit er errette den Maler des Amon Nacht-Amon, den Seligen, den Sohn des Schriftzeichners des Amon in der Totenstadt Nebrê, geboren von der Hausherrin Psched.

[1]) Übersetzung von Röder a. a. O. S. 53 ff.

Er sagt: wenn ein Diener geneigt ist, Sünde zu tun, so ist der Herr geneigt, Gnade zu üben. Der Herr von Theben vollbringt keinen vollen Tag im Zorne, sondern er zürnt nur einen Augenblick und trägt nicht nach. Das Unheil(?) verwandelt sich uns in Gnade, und Amon wendet sich um auf seinem Winde. Wohl deinem Ka! Du wirst gnädig sein, und für uns wiederholt sich nicht, was sich verwandelt hatte (d. h. das Unheil) — so sagt Nebrê.

Er sagt ferner: „Ich werde diesen Denkstein auf deinen Namen machen, und ich setze dir diesen Lobgesang in Schriftzeichen auf ihn, wenn du mir den Maler Nacht-Amon rettest." So sage ich zu dir, und du hörtest auf mich. Siehe, nun tue ich, was ich versprochen habe. Du bist der Herr dessen, der nach ihm ruft, der über das Recht erfreut ist, des Herrn von Theben — errichtet von dem Maler Nebrê, dem „Sohne" (d. h. Schüler?) des Schreibers Chaj.

Das folgende (leider nur in Bruchstücken erhaltene) babylonische Dankgebet ist wahrscheinlich dem altbabylonischen Könige Nebukadnezar I. (12. Jhdt. v. Chr.) in den Mund gelegt und an den Gott Marduk gerichtet. Das Lied feiert die Hülfe des Gottes im Kampfe gegen die Elamiter und gehört wahrscheinlich zu einem Klagegebet, in dem Nebukadnezar über die Not jammert, die durch einbrechende Feinde über Babylonien gekommen ist. Der Anfang lautet[1]):

Ich will verherrlichen seine Gottheit, verkünden seine Macht,
will preisen seine Kraft, seiner Stärke huldigen,
Marduks, des Barmherzigen, dessen Zuwendung nahe,
Der . . . . . sein Ohr neigte, Gnade erzeigte,
dessen Herz sich beruhigte, der Erbarmen faßte,
Der annahm mein Flehen, seinen Nacken zuwandte,
dessen Gemüt sich besänftigte, der Zuneigung faßte!

Der Elamit, der nicht fürchtete seine große Gottheit,
wider seine erhabene Gottheit Vermessenheit redete —
Es ging aus deine Waffe gegen den frechen Elamiten,
du warfst nieder seine Truppen, zerbrachst seine Heeresmacht
usw.

Die altorientalische Gebetslyrik ist besonders reich an Bittgebeten, weil das Bitten in der primitiven Religion eine wesentlich größere Rolle spielt als Loben und Danken. Fast alle diese Bittgebete sind überaus wortreich, denn der naive Beter handelt nach dem Worte Jesu Matth. 6, 7. Er bestürmt die Gottheit mit einem Schwall von Formen und Formeln, um ihr Herz mürbe zu machen. Das schließt freilich nicht aus, daß sich unter den Bittgebeten der antiken heidnischen Kultreligionen auch viele Zeugnisse edelster und innigster Frömmigkeit finden.

Als Beispiel dafür möge folgendes Bittgebet an die Göttin Ischtar dienen, das sich durch klaren Aufbau und einen besonderen hymnischen Aufgesang auszeichnet[2]):

Gut ist's, dich anzuflehen, denn geneigt ist dein Gehör,
dein Blick bringt Erhörung, dein Ausspruch Licht!

Erbarme dich meiner, Ischtar, verkünde mein Wohlsein,
treulich blicke auf mich, nimm an mein Flehen!
Folge ich deinen Füßen, so sei mein Gang fest,
ergreife ich deine Seile, so möge ich Frohsinn besitzen!
Trage ich dein Joch, so schaffe mir Erleichterung,
harre ich auf dein Haupt, so sei richtig die Zuneigung!
Achte ich auf deinen Glanz, so geschehe Erhörung und Willfahren,
Trachte ich nach deiner Lichtflut, so mögen erglänzen meine Züge,
Suche ich deine Herrschaft, so sei Leben und Heil!

[1]) Übersetzung von Zimmern AO VII, 3 S. 7.
[2]) ebenda S. 16.

Möge ich bekommen den guten Schutzgeist, der vor dir steht,
den, der hinter dir schreitet, den Schutzgeist, möge ich bekommen!
Das Gedeihen, das zu deiner Rechten, möge ich ergreifen,
das Gute möge ich erlangen, das zu deiner Linken!
Sprich zu mir, auf daß mein Reden gehört werde,
das Wort, womit ich anrufe werde erhört, sowie ich anrufe!
In Gesundheit und Fröhlichkeit leite mich täglich,
mache lang meine Tage, schenke mir Leben!
Möge ich gesund und heil sein und so deine Gottheit verehren,
wie ich's wünsche, möge ich's erlangen!

Der Himmel freue sich deiner, die Wassertiefe jauchze dir zu,
die Götter des Alls mögen dir huldigen!
Die großen Götter mögen dein Herz erfreuen!

Aus andern babylonischen Bittgebeten teilen wir nur charakteristische Motive mit. So heißt es in einem Gebet an Ischtar[1]):

„Ich flehe zu dir, Herrin der Herrinnen, Göttin der Göttinnen,
Ischtar, Königin aller Wohnstätten, Leiterin der Menschen!
Irnini, du bist gepriesen, größte unter den Igigi,
bist gewaltig, bist Herrscherin, dein Name ist erhaben!

Nun folgt zunächst ein längeres hymnisches Stück, in dem Ischtar als allmächtige Gottheit gepriesen wird. Dann fährt der Beter fort:

„Wie lange du, Herrin des Himmels und der Erde, Hirtin der blöden Menschen!
Wie lange du, Herrin von Eanna, dem heiligen, dem herrlichen Vorratshaus!
Wie lange du, Herrin, deren Füße nicht ermatten, deren Kniee hurtig sind!
Wie lange du, Herrin der Schlacht, aller Kämpfe!"

Dieses Hauptmotiv wird nach einer weiteren hymnischen Anrufung folgendermaßen fortgesetzt:

„Ich, ich schreie zu dir, hinfällig, seufzend, dein schmerzerfüllter Knecht:
Schau' auf mich, Herrin, nimm an mein Seufzen,
treulich blicke auf mich, höre auf mein Flehen!

„Wie lange noch ich!" sprich aus, dein Gemüt erweiche sich!
Wie lange noch mein kläglicher Leib, voll von Störungen und Wirrnissen,
Wie lange noch mein schmerzliches Herz, voll von Tränen und Seufzern,
wie lange noch meine kläglichen Eingeweide, die gestört und verwirrt sind,
Wie lange noch mein bedrängtes Haus, das die Klagelieder in Trauer bringen,
wie lange noch mein Gemüt, gesättigt von Tränen und Seufzern!

Irnini . . . . . wütender Löwe, dein Herz beruhige sich,
zorniger Wildochs, dein Gemüt erweiche sich!
Deine gütigen Augen seien auf mich gerichtet,
mit deinem hellen Antlitz blicke treulich auf mich, ja mich!
Vertreib' die Hexerei, das Böse in meinem Leibe, dein helles Licht möge ich schauen!

Bis wann noch, meine Herrin, sollen meine Widersacher nach mir trachten,
mit Aufhetzung und Unwahrheiten Böses planen?
Soll mein Verfolger, mein Feind mir aufpassen?
Bis wann, meine Herrin, soll der Krüppel über mich kommen?"

Dann heißt es nach weiteren Klagen über das Elend des Beters:

[1]) Übersetzung von Zimmern AO VII, 3 S. 19ff.

„Ich girre wie eine Taube, Nacht und Tag,
bin niedergeschlagen und weine qualvoll,
Von Weh und Ach ist schmerzvoll mein Gemüt.
Was habe ich getan, mein Gott und meine Göttin, ich?
Als ob ich meinen Gott und meine Göttin nicht gefürchtet, ergeht es mir",

und nach weiterer Schilderung der Not:

„Es merken auf dich, meine Herrin, es sind auf dich gerichtet meine Ohren,
ich flehe zu dir, ja zu dir, löse meinen Bann!
Löse meine Schuld, meine Missetat, meinen Frevel und meine Sünde,
vergib meinen Frevel, nimm an mein Seufzen!"

Der Abgesang fügt, wie so oft in diesen Bittgebeten, das Gelöbnis des Dankes in Gestalt eines kurzen Hymnus an:

„Mein Gebet und mein Flehen möge zu dir gelangen,
dein großes Erbarmen werde mir zu Teil!
Die mich erblicken auf der Straße, mögen preisen deinen Namen,
auch ich will bei den Schwarzköpfigen
deine Gottheit und deine Macht verherrlichen!

Ja, Ischtar ist erhaben, ja, Ischtar ist Königin!
Meine Herrin ist erhaben, meine Herrin ist Königin!
Irnini, die mächtige Tochter Sin's, hat nicht ihresgleichen!"

Als Seitenstück zum Stil der Wechselrede, den wir in at. Gebetsliedern finden, sei auf ein Gebet des assyrischen Königs Assurbanipal an den Gott Nabu verwiesen, in dem dreimal Anrufung und göttliche Antwort an den Beter abwechseln[1]):

„Ich verkünde deine Erhabenheit, o Nabu, in der Menge der großen Götter!
Bei der Menge (?) meiner Feinde werde mein Leben nicht erhascht!
Im Tempel (?) der Königin-von-Ninive flehe ich zu dir,
dem Helden unter den Göttern, seinen Brüdern:
Du bist die Hilfe (?) Assurbanipals für immer und ewig!
Dein Knecht (?) bin ich, ich lege mich Nabu zu Füßen:
Verlaß mich nicht (?), o Nabu, bei der Menge meiner Feinde!"

Darauf ertönt ein göttliches Orakel, das wir durch Priestermund gesprochen denken müssen:

„Ich schütze dich, Assurbanipal, ich, Nabu, bis ans Ende der Tage,
deine Füße sollen nicht erlahmen, deine Hände nicht erschlaffen,
Diese deine Lippen da sollen nicht ermatten, mich anzuflehen,
deine Zunge soll nicht gebunden sein innerhalb deiner Lippen,
Weil ja ich gütige Rede an dich richte,
dein Haupt erhebe, deine Gestalt einherziehen lasse in E-masch-masch."

Nach der 2. Anrufung durch den König wird dann ausdrücklich gesagt:

„Es antwortete ein Zaqiqu(-Priester) von Seiten Nabu's, seines Herrn:
Fürchte dich nicht, Assurbanipal! Langes Leben will ich dir geben,
guten Odem will ich für deine Seele beordern,
Mein Mund, der Gutes kündet, segnet dich in der Menge der großen Götter."

Und weiter:

„Es öffnete Assurbanipal seine Hände, flehte zu Nabu, seinem Herrn:

[1]) Übersetzung von Zimmern AO XIII, 1 S. 20f.

Wer zu den Füßen der Königin-von-Ninive Platz genommen,
ist nicht verachtet (?) in der Menge der großen Götter,
Wer an den Saum der Ukittu gebunden ist,
ist nicht verachtet (?) in der Menge seiner Feinde.
Bei der Menge meiner Feinde verlaß mich nicht, o Nabu,
bei der Menge meiner Widersacher verlaß nicht meine Seele!"

„Klein warst du, Assurbanipal, als ich dich überließ der Königin-von-Ninive,
schwach warst du, Assurbanipal,
als du saßest im Schoße der Königin-von-Ninive.
Von den vier Zitzen, die in deinen Mund gelegt waren,
an zweien sogest du, in zwei dein Gesicht du bargst.
Deine Feinde, o Assurbanipal, sollen wie Korn (?) vor dem Wasser sein,
wie Graupeln (?) im Frühjahr sollen sie schmelzen (?) vor deinen Füßen.
Du aber stehst da, o Assurbanipal,
den großen Göttern gegenüber
Nabu erhebend!"

Als Beispiel für die im Babylonischen verbreitete Gattung der Bußgebete diene folgende leider fragmentarische Liturgie, in der abwechselnd der büßende Fromme und ein Beschwörungspriester zu einer Göttin flehen[1]):

. . . . . .

Büßer: Die du liebst (?) das fußfällige Gebet der beseelten Geschöpfe,
ich, dein Knecht, stöhnend schreie ich zu dir!
Wem eine Sünde anhaftet, dessen Flehen nimmst du an;
blickst du einen Menschen gnädig an, so lebt dieser Mensch,
Mächtige über alles, Herrin der Menschen,
Barmherzige, gütig sich Zuwendende, die annimmt das Flehen!

Priester: Sein Gott und seine Göttin, ob des Zürnens (?) rufen mit ihm dich an:
Deinen Nacken wende ihm zu, ergreife seine Hand!
Außer dir eine Gottheit, die zurechtbringt, ist ja nicht da.

Büßer: Treulich blicke mich (gnädig) an, nimm an mein Flehen,
„wie lang' noch ich!" sprich und dein Gemüt besänftige sich!
Bis wann, meine Herrin, wird dein Antlitz abgewendet sein?
Wie eine Taube girre ich, mit Seufzen bin ich gesättigt.

Priester: In Weh und Ach stöhnt sein Inneres,
in Weinen bricht er aus, Klagerufe stößt er hervor!

Aus einem längeren Gebetsformular, das in der Unterschrift bezeichnet wird als Klagepsalm von 65 Zeilen, für jeglichen Gott (geeignet)[2]), heben wir folgende Motive heraus, deren formale Übereinstimmung mit alttestamentlichen sofort in die Augen fällt:

„O Herr, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen!
Mein Gott, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen,
meine Göttin, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen!

. . . . . .

Die Sünde, die ich getan, kenne ich nicht,
das Vergehen, das ich begangen, kenne ich nicht,
Den Greuel, von dem ich gegessen, kenne ich nicht,
das Unflätige, auf das ich getreten, kenne ich nicht.
Der Herr hat im Zorn seines Herzens mich böse angeblickt!

[1]) Übersetzung von Zimmern AO VII, 3 S. 25f.
[2]) ebenda S. 22ff.

Der Gott hat im Grimm seines Herzens mich feindlich getroffen,
die Göttin hat auf mich gezürnt, einem Kranken mich gleichgemacht.
. . . . . .

Suchte ich nach Hilfe, so faßte mich niemand bei der Hand,
weinte ich, so kam man nicht an meine Seite!
Stoße ich Schreie aus, so hört niemand auf mich,
ich bin voll Schmerz, überwältigt, kann nicht aufblicken!"

Am Schlusse dieses Gebets heißt es:

„Mein Gott, sind meiner Sünden (auch) sieben mal sieben, so löse meine Sünden,
meine Göttin usw.
Löse meine Sünden, so will ich dir huldigen!
Dein Herz, wie das Herz der Mutter, die mich gebar, komme zur Ruhe,
wie die Mutter, die mich geboren, der Vater, der mich erzeugte,
komme es zur Ruhe!"

Zum Schluß sollen hier noch einige Beispiele aus der Gattung der ganz persönlichen Gebetslieder stehen, durch die sich die uns überkommene religiöse Lyrik der alten Ägypter vor der der Babylonier auszeichnet.

Unter dem Titel „Lieder des ungerecht Verurteilten" sind altägyptische Gebete aus dem 13. Jhdt. veröffentlicht worden, in denen ein Einsamer, wahrscheinlich ein angesehener Hofbeamter, der aus seinem Amte vertrieben worden war, seinem Schmerz in originellen dichterischen Formen und Weisen Ausdruck gibt. Diese Gebete beginnen hymnisch und laufen in eine ganz kurze Darstellung der Not des Beters und in die Bitte um Erhörung aus, vgl. Röder a. a. O. S. 46ff.:

Du erwachst schön, du Horus, der den Himmel befährt,
Du Kind, das aus dem Manne kam,
Du feuriger Jüngling, mit strahlendem Glanze,
Der die Finsternis und die Dunkelheit vertreibt,
Du gepriesenes Kind von reizender Gestalt,
Der in seinem Auge ermüdet,
Der alle Leute auf ihren Matten aufweckt
Und die Schlangen in ihren Löchern.

Dein Schiff segelt auf dem Flammensee,
Und du befährst den Himmel mit seinem (?) Segelwinde.
Die beiden Töchter des Nils verkünden (?) dir den Feind,
Den Nubti (Set) mit seinen Pfeilen [tötet].
Geb bezeugt ihn auf der Windung seines Leibes (?)
Selket trifft (?) ihn in seine Kehle;
[Ihn] verbrennt der Gluthauch dieser Schlangen,
Die auf den Toren deines Hauses wohnen.
Die große Neunheit der Götter wütet gegen ihn,
Und sie jauchzen über seine Verwundung.
Die Söhne des Horus ergreifen die Schwerter
Und bringen ihm zahlreiche Verletzungen bei.
Heil, dein Feind ist gefallen,
Das Recht bleibt vor dir bestehen!

Du hast dich in Atum verwandelt
Und reichtest deine Hand den Herren der Unterwelt.
Die Schlafenden (d. h. Toten) verehren allesamt deine Schönheit,
Wenn dein Licht zu ihnen leuchtet.
Sie vertrauen dir an, was sie im Herzen haben,
Damit du ihnen noch einmal deinen Anblick gönnst.

Bist du an ihnen vorübergegangen, so umhüllt sie Finsternis,
Und jeder Mann liegt in seinem Sarge.

Du bist ein Herr, dessen man sich rühmen (kann),
Ein herrlicher Gott für die Ewigkeit,
Ein Befehlshaber, ein Oberster des Gerichtshofes,
Der das Recht feststellt und die Sünde [nicht] herankommen läßt.
Laß jenem, der mich angreift, den Prozeß machen —
Wahrlich, er ist mächtiger als ich —
Der mein Amt raubte und (es) mir betrügerisch wegnahm!
Laß es mir zurückgeben!
Wahrlich ich sehe es bei [ihm mit Trauer?],
Und er ist mein Unglück (?)

Aus einem der Gräber der vornehmen Mitglieder der Aton-Gemeinde (o. S. 26*) stammt folgendes sinnige Abendgebet, in dessen Mittelpunkt die göttliche Person des regierenden Pharao Echnaton steht[1]):

Wenn du schön untergehst, du betender Aton, Herr der Herren, Herrscher der beiden Ufer, und den Himmel in Frieden befährst, dann jauchzt die ganze Menschheit deinem Antitz zu und verehrt den, der sie erbaute, und betet den an, der sie [schuf]. Dein geliebter Sohn, König Achnaton, leitet das ganze Land (Ägypten) und alle Fremdländer in dem ganzen Bezirk, den du mit deinem Glanze umkreist, um deinem Aufgang zuzujubeln und deinem Untergang gleichermaßen angesichts der Augen. Du vom Rechte lebender Gott, du bist der Schöpfer! Als noch kein Schöpfer da war, der dieses alles geschaffen hätte, da ist es aus deinem Munde hervorgegangen. Gib auch mir täglich unaufhörlich Gnade vor dem König und ein schönes Begräbnis nach dem Alter in der Wüste von Acht-Aton. Denn ich habe (meine) Lebenszeit rechtschaffen vollendet, dem guten Gotte dienend; ich folge ihm auf dem Fuße, wenn er irgendeinen Ort betrat, den er wünschte. Er hat mich erzogen, als ich ein Kind war, bis ich die Ehrwürdigkeit in Frieden und Freude erreichte, dem Herrscher dienend, so daß er täglich froh war.

Zum Schönsten, was diese altägyptische individuelle Gebetslyrik hervorgebracht hat, gehört ohne Frage das kurze Gebet an den Gott Thot, in dem die persönliche Herzensfrömmigkeit der demütigen, vertrauensvollen Hingabe an Gott klassischen Ausdruck gefunden hat[2]):

Thot, du süßer Brunnen
für den Durstenden in der Wüste!
Er ist verschlossen für den, der redet,
er ist offen für den, der schweigt.
Kommt der Schweigende, er findet den Brunnen.

2. Parallelen zur profanen Lyrik des A. T.'s.

Die Gattung der weltlichen Lyrik ist auf außerisraelitischem Gebiet nur durch Reste altägyptischer Volkspoesie, im besondern durch Proben von Liebesliedern vertreten. Aber das Wenige genügt, um die enge Verwandtschaft dieser Dichtungsart mit der in Israel seit alters gepflegten erotischen Lyrik zu erweisen. Das Volk des Alten Testaments hat also wohl nicht bloß auf dem Gebiete der Novelle und der Weisheitsliteratur (vgl. nur die Joseph-Geschichte im 1. Buch Mose und die didaktische Dichtung des A. T.'s) von den Nachbarn im Süden gelernt, sondern auch in der Lyrik. Wir geben im Folgenden einige Proben der Erotik, die einst im Volksmunde an den Ufern des Nil im 2. Jahrtausend v. Chr. und später erklang. Die Übersetzungen sind dem o. S. 22* genannten Buche von W. M. Müller entnommen.

[1]) Übersetzung von Röder a. a. O. S. 86.
[2]) Übersetzung von Erman, Ägyptische Religion[2] S. 99.

Deine Liebe hat durchdrungen mein Inneres
wie Honig (?) eingetaucht in Wasser,
wie ein (Räucher)mittel, das durchdrang Spezerei,
wie wenn man mischt Saft in . . .

Doch auch du rennst, zu besuchen deine Schwester,
wie die Rosse auf dem Kampfgefild,
wie der Kämpfer dahinrollt auf (?) seinen Radspeichen (?),
(Weil) der Himmel ihre Liebe macht
wie das Kommen der Flamme (?) in Stroh (?)
(und) sein (?) Begehren (?) wie das Niederstoßen (?) des Habichts.

Verwirrt ist der Zustand (?) meines (?) Tümpels (?).
Der Mund meiner Schwester ist eine Blumenknospe,
Ihre Brust von Parfüm,
Ihr Arm ist ein . . . . Zweig (?),
der bietet (?) einen täuschenden (?) Sitz (?).
Ihre Stirne ist der Sprenkel von merhu-Holz.

Ich bin eine Wildgans, eine jagdbare (?).
Meine Blicke (?) (sind) in dem Haar,
an einem Köder unter dem Sprenkel,
um mich zu fangen (?).

Das folgende Lied ist wahrscheinlich zersungen, ursprünglich gehört es wohl der Gattung der Tag- und Wächterlieder an:

Die Stimme der Taube ruft,
Sie sagt: „die Erde ist hell."
Was hab' ich draußen zu tun?
Nicht doch, du Vöglein, du schiltst mich!

Ich habe (ja) meinen Bruder in seinem Bett gefunden!
Mein Herz ist glücklich über alle Maßen.
Wir beide sprechen:
„Nicht werde ich mich trennen."

Meine Hand ist an seiner Hand,
Ich wandle dort zusammen
An jedem schönen Ort.
Er macht mich zum ersten der Mädchen,
Nicht kränkt er mir mein Herz.

Mein Herz dachte (nur) an deine Liebe,
(und so) fielen mir herab die halben Scheitelflechten,
da ich kam, rennend, dich zu suchen.

Der Nacken(teil) meiner Locken sank herunter,
(und doch) hatte ich vollendet (?) mein Gewand,
und mein Flechtenwerk war fertig
jeden Augenblick.

. . . . . .
gibt es Schöneres als diese Stunde? Ich bin (ja) mit dir
(und) du machst mein Herz gehoben.
Ist nicht Umfangen und Betasten,
jedesmal, wenn du besuchst mein Haus,

was uns gewährt (?) das Vergnügen?
Wenn du suchst, zu betasten meine Hüfte,
(und) an meiner Brust . . . . ,
nicht schüttelt sie dich ab.

Gehst du (je) fort, weil du gedächtest des Essens?
Bist du (solch) ein Bauchsklave?
Bist du ein Sklave des Durstes?
Entfernst du dich wegen der Kleidung?

Ich bin eine Besitzerin von Leinwand(schätzen).
Gehst du fort hungernd oder dürstend?
(Eher) empfingst du meine Brust.
Für dich flösse (dann) ihr Inhalt über.

Herrlich ist der Tag unseres Umfangens!
Ich schätze als Bruchteil (dagegen) Hunderttausende samt Millionen.

In einem Lobliede auf eine schöne Königin aus späterer Zeit (8. Jhdt. v. Chr.) lesen wir:

Die Süße, süß an Liebe,
Die Süße, süß an Liebe vor dem Könige,
Die Süße, süß an Liebe vor allen Männern,
Die Geliebte vor den Frauen,
Die Königstochter, die süß ist an Liebe.
Die schönste unter den Frauen,
Ein Mädchen, dessen Gleichen man nicht sah:
Schwärzer als das Dunkel der Nacht ist ihr Haar,
Schwärzer als die Beeren des Schwarzstrauchs (?).
Härter sind ihre Zähne (?) als die Feuersteinsplitter an der Sichel.
Blumenkränze sind ihre beiden Brüste, festliegend an ihrem Arm.

Zum Schluß einige Proben aus der modernen arabischen Liebespoesie. Zunächst ein Lied aus dem nördlichen Westjordanlande, das zur Gattung der volkstümlichen Poesie gehört, wie sie auf den Dörfern im geselligen Kreise am Abend nach der Arbeit gepflegt wird (vgl. Dalman S. 109ff.). Nach einer mehr formelhaften Einleitung beginnt der Lobpreis der Schönen. Sie wird in diesen Liedern gern als männliche Person vorgestellt, „weil der Orientale es für anständig hält, über den Gegenstand seiner Liebe einen zarten Schleier zu breiten" (Dalman S. XIII):

Das Gesicht ist hell wie ein Vollmond, wenn er anfängt,
und ich setze dir auf den Scheitel meinen Neumond,
ein Werk von Abu Hanna, von Gold und zwar baarem.
Das Haar auf den beiden Schultern ist wie die Seile,
es gleicht den Federn des Unwetters in der Nacht der Finsternis,
seine Augenbrauen die Linie der Feder in Künsten,
die Tätowierung des Siebengestirns ist darüber mit Absicht angebracht,
und das Auge schwarz, nicht bedeckte es Schielen,
und ein Nasenring in dem Nasenflügel — darin ein Smaragd,
und Zähne wie Perlen, ihre Aufreihung ist mir süß,
und du sagst von ihnen: Hagelkörner.
O ihr Hals — der Hals der Antilope, die aufgeschreckt wurde,
wenn sie den Jäger des Morgens sah, welcher jagt,
die Schultern sind feist, die Hände ein Werk des Schöpfers,
und die blaue Tätowierung ist auf ihnen zerstreut.
Auf die Brust schreibt er He und Mim und Dal,
ihre Gazellen weiden und auch die jungen Kamele.

Der Nabel ist eine Büchse mit Zibet in Künsten,
der Moschus und der Kampfer strömt von ihm aus,
und der Leib wie Falten von Seide in Strähnen,
weicher als Seidenstoff oder gekardete Baumwolle,
die Schenkel, die Stützen des Mutterleibes, sind mir Gefangenschaft,
die Liebe zur Heiterkeit oberhalb seiner Ferse erschreckt,
und Füße vorn, ein Werk des Schöpfers,
wer wohl sieht (wie) sie auf der Wüste — einen
vom Osten bis zum Westen, zum Norden
bis zum Süden, welcher sammelt bei Muhammed.
Dies ist die Beschreibung des Schönen, nicht ist darin ein Fehl —
o ihr, die ihr die Stimme hört, beneidet Muhammed!

Das folgende alphabetische Lied aus dem Libanon (Littmann S. 87 und 151 f.) gehört in gewissem Sinne derselben Gattung der Beschreibungslieder an. Es beginnt mit einer mehr formelhaften Einleitung und fährt dann fort:

(Alif) Ich erfreute sie, bot ihr Willkommen, sie hatte Gefallen (daran),
sie glaubte mir, faßte festes Vertrauen zu mir.
Der erste ihrer Verse ist begonnen mit Alif;
nach den Buchstaben des Alphabets (will ich) Lieder von ihr (singen).

(Bā) Es zeigten sich die schönen Farben ihrer Vollmond (-gleichen Wangen),
sie hat überwunden (?) die Welt zu ihren beiden Seiten durch ihre Zunge.

(Tā) Die (verschiedenartigen) Waren (der Welt) sind eine Darstellung des Wertes der Schönheitskrone (dieser Frau),
ihre Darstellung sind zwei Throne . . . . . .

(Thā) Man glaubt sicher von ihr, ein zweiter Schnee sei ihr Gewand;
(sie hat) einen Mund, dessen Lob ihr Wert verdreifacht hat.

(Dschīm) Ihre beiden Haarflechten haben die Schönheit ihres Leibes vervollkommnet;
drinnen im Paradiese pflegt sie zu gehen.

(Ḥā) Gewölbt waren ihre Brauen, süß war mir deren Schönheit,
süß war ihr Liebreiz, sie verwirrte den, der sie preist.

(Ḫā) Chilfit Chalife, hat man mir berichtet, sei ihr Oheim;
wer ihr verborgenes (Antlitz) durch Beschreibung verrät, dem hat sie sich entzogen.

(Dāl) Sie zeigte als ihre Führer wahrhaft gute Eigenschaften (?);
einen (lieblich redenden) Papagei nannte man sie, sie erfreute alle, die sich in ihrem Kreise befanden (?).

(Dhāl) Sie redete zu mir, ließ mich ihre Freundlichkeit erfahren;
sie flocht ihren Kopfputz, ihr sehnsüchtiges (Auge) erstarb in Leidenschaft.

(Rhā) Ihre Wimpern zuckten mit rascher Bewegung der Lider,
sie schlug ihren Ärmel zurück, da zeigte sich ihr Granatapfel (= ihre Brust).

(Zā) Sie nahm noch zu an Schönheit, ihre Bewegungen entzückten mich,
ihr Leib näherte sich, ihr Zaidân (= Verehrer) rief erstaunt.

(Sīn) Sie ließ mich (ihre) Stimme hören, mich traf der Glanz ihrer Schwerter (= Brauen),
sie war wie eine hehre Fürstin, die ihrem Sultan zuredet.

(Schīn) Sie öffnete ihre Lippen, ließ mich ihren Honig (= Speichel) sehen,
einer Kerze gleich erglänzte sie strahlend.

(Ṣād) Sie sprach zu mir, sie machte mich zu ihr hinneigen,
aber die Strenge ihres Falken (= Gatten) schützte ihr Zelt.

In einem beim Paradiertanz der Braut gesungenen Liede aus Beirut, das aber wohl ägyptischer Herkunft ist (Littmann S. 62 f. und 141 f.) heißt es:

„Auf, lege das weiße Kleid an! Dein Leib ist schlank und einzig,
Und die Wimpern schwarz und fein, ein indisches Schwert, tötet uns.

Auf, lege das Achatarmband an! Deine Wange hat die Farbe des Mohns –
Bei deinem Auge und dem Mohne, keine ist dir gleich unter den Gazellen!

Auf, spiele das Spiel der Gazellen, o Rose, blühend im April!
O, die du alle Frauen überragst an Schönheit und Schwärze der Augen!

Auf, schreibe auf deine Stirn: Gott und der Prophet helfe dir!
O Feuer meines Herzens, deine Gestalt ist wie der Vollmond, der über uns aufgeht!"

Als weiteres Beispiel für Lieder, die bei modernen Hochzeitszügen gesungen werden, stehe hier endlich folgende kleine Dichtung aus der Gegend von Aleppo in Syrien (Dalman S. 205 f.).

„O Schöne, mache einen Wettstreit mit mir!
wenn du mich besiegst, nimm mich,
wenn ich dich besiege, nehme ich dich!
Wenn du mich besiegst, nimm mich,
mache mich zu einer silbernen Halskette,
auf deiner Brust schüttle mich,
mache mich zu einem hübschen Kleide,
und auf deinen Leib lege mich an,
und mache mich zu einem goldnen Ohrring,
an deine Ohren hänge mich!

I. Die religiöse Lyrik.

Allgemeines.

Quellen der religiösen Lyrik. Wenn man von der religiösen Lyrik Israels spricht, so denkt man dabei meistens nur an die im alttestamentlichen Psalter vorliegende Sammlung von Liedern. Das ist aber nur insofern richtig, als die Psalmen den Hauptteil der uns erhaltenen religiösen Lyrik der Israeliten ausmachen. Daneben haben wir, über das A. T. zerstreut, noch manches schöne Erzeugnis dieser poetischen Gattung. Und würde man die Darstellung auf die religiösen Schriften des Judentums ausdehnen, die uns neben der kanonisch gewordenen Erbauungsliteratur erhalten sind, die sog. Apokryphen und Pseudepigraphen (d. h. Schriften, die dem kirchlichen Gebrauche entzogen sind bezw. die unter angenommenen Verfassernamen gehen) *), so würde das literarische Material dadurch beträchtlich an Umfang und z. T. auch an Wert wachsen.

1. **Im Kanon des A.T's** haben wir im Zusammenhang der Sagen- und Geschichts-Literatur, der sog. geschichtlichen Bücher von 1. Mose bis 2. Könige, und dann wieder in den Büchern der Chronik, die in der deutschen Bibel mit diesen zusammengestellt sind, einige Reste alter Kultdichtung (s. Näheres unten) und eine Reihe von Psalmen. Diese finden sich entweder wirklich in unserem Psalter in derselben Form oder mit ganz unwesentlichen Abweichungen wieder, oder sie gehören ihrer Art nach durchaus in den Psalter hinein und könnten mit Ehren dort stehen.

Dahin gehört vor allem der prächtige Hymnus 2. M. 15, 1—18, den die alte Sage (15, 20) der Mirjam, der Schwester Moses, zuschreibt. Er wird unten im Zusammenhang der Hymnendichtung eingehend behandelt werden (s. u. S. 11 ff). Der sog. „Segen Moses" 5. M. 33, 1 ff., eine Vereinigung von Segenssprüchen, die der verbeiteteten Gattung der Fluch- und Segen-Literatur angehört, trägt am Anfang und Ende durchaus Psalmencharakter, und die Verse 2—5 und 26—29 schließen sich tatsächlich zu einem kleinen Hymnus zusammen. Auch das sog. „Lied Moses", das uns 5. M. 32, 1—43 überliefert ist, ist eine Dichtung, die ganz den Charakter der Psalmenpoesie trägt und an Liedern wie Psalm 105, 106 u. a. ihre Parallele hat, vgl. u. S. 11.

In die Darstellung der Samuel- und Königsbücher sind ebenfalls Reste religiöser Lyrik Israels eingeflochten. So das sog. „Lied der Hanna" 1. Sam. 2, 1—10, das wir unten unter der Gruppe des eschatologischen Hymnen näher besprechen werden. Am Schluß der Geschichte Davids lesen wir jetzt eine große lyrische Dichtung, 2. Sam. 22, 2—51, die als Ps. 18 im Psalter wiederkehrt. Weiter ist das Bekenntnislied 2. Sam. 23, 1—7 („Davids letzte Worte") und der religionsgeschichtlich wichtige Weihespruch Salomos 1. Kön. 8, 12—13 hier zu nennen. Dem kranken Könige Hiskia wird Jes. 38, 10—20 ein Klagegebet in den Mund gelegt. Es verdankt seine jetzige Stellung in dem erzählenden Abschnitt, der dem Jesaja-Buche angehängt ist, dem Bedürfnis nach religiös-poetischer Ausmalung der handelnden Personen und der Situation. Das hat auch zur Einsetzung der in den Samuel-Büchern enthaltenen

*) Vgl. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.'s übersetzt, 2 Bde., Tübingen 1900.

religiösen Lyrik geführt. Besonders in der jüngeren Literatur gehört diese Ausschmückung zum literarischen Geschmack. Der Verfasser des Geschichtswerkes, das in den Büchern Chronik–Esra–Nehemia vorliegt, fügt an den Bericht von der Überführung der Lade auf den Zion einen Hymnus an, den Asaph und seine Genossen damals auf Davids Geheiß gesungen haben sollen, 1. Chron. 16, 8–36. Das Lied ist eine Zusammenstellung aus verschiedenen, im Psalter erhaltenen hymnischen Stücken: V. 8–22 = Ps. 105, 1–15, V. 23–33 = Ps. 96; V. 34–36 = Ps. 106, 1.47.48 (über solche, für die spätere hebräische Lyrik charakteristische Hymnenkompositionen s. u. unter Liturgische Hymnen). 1. Chron. 29, 10–19 läßt der Verfasser David vor dem versammelten Volke angesichts der für den Tempelbau dargebrachten Spenden ein Dankgebet sprechen. Dieses muß trotz seines schon völlig aufgelösten Stiles zu den Erzeugnissen der religiösen Lyrik gerechnet werden. Es erinnert nach Inhalt und Form schon stark an ältere und neuere jüdische Gebete und gehört zusammen mit den Bußgebeten Esras und Nehemias (Esr. 9, 5—15 und Neh. 1, 5–11), mit Nehemias Gebetsrufe Neh. 3, 36–37 und dem großen liturgischen Buß- und Bittgebet Neh. 9, 6–37 zur Gattung der rhythmisch gehobenen Prosagebete.

Auch die prophetische Literatur des A.T.'s ist reich an Schätzen der religiösen Lyrik, ja in weiterem Sinne gehört fast die gesamte prophetische Dichtung hierher. Vor allem ist hier auf eine anonym überlieferte Schrift hinzuweisen, die wohl das Schönste und Reifste enthält, was die israelitische Literatur auf dem Gebiete der religiösen Lyrik hervorgebracht: den Liederkranz Jes. 40–55. Es ist das ein aus der Mitte des 6. Jahrhunderts stammender prophetischer Sang von der Allmacht und dem Heilswillen Gottes mit seinem scheinbar dem Untergang geweihten Volke, der nach Sprache und Stil zuzurechnen ist der Gattung der prophetischen Hymnendichtung; weiteres darüber siehe Band II b dieses Werkes. Auch in dem dritten, an das Jesaja-Buch angehängten anonymen Schriftstück Jes. 56–66 finden sich Perlen der religiösen Lyrik, so bes. in Kap. 60–64; ebenso in dem ersten Teil dieser großen Sammlung prophetischer Literatur, Jes. 1–35. Teils sind es Dichtungen aus den Kreisen, die dem großen Propheten Jesaja nahe gestanden haben, z. B. das Lied vom Erscheinen Gottes zum Gericht über die assyrische Weltmacht, Kap. 30, 27–33, und die hymnischen Stücke Kap. 25, 1 ff., 26 und 27, 3 ff., 33 und 35; teils sind es psalmartige Einsätze, die wohl zur Abrundung der Einzelsammlungen dienten, aus denen das Buch Jes. 1–35 hervorgegangen ist, z. B. Kap. 12, 1 ff. Solche lyrische Intermezzos finden sich auch in andern Prophetenschriften, z. B. Amos 4, 13, 5, 8–9, 9, 5–6.

Sehr stark tritt das lyrische Element unter den älteren Propheten hervor bei Hosea, dem unbekannten Verfasser von Mich. 6–7, Jeremia, Nahum und Habakuk. Ein Bußlied wie Hos. 14, 2 ff. und Jeremias ergreifende Bekenntnisse stellen sich den besten Erzeugnissen der Psalmendichtung an die Seite, vgl. Jer. 11, 18 ff., 12, 1 ff., 15, 10–9, 17, 12–28, 18, 18 ff., 20. 7–18 u. a. m.

Am Anfang der Prophetie Nahums lesen wir jetzt einen alphabetischen Psalm Kap. 1, 1 ff., dessen Ende leider abgebrochen ist. Auch die kleine, unter dem Namen Habakuk überlieferte Prophetie beginnt mit einem Psalm, Kap. 1, 2–4 und 12–17. Er gehört in die Gattung der Klagegebete, die das Problem der sittlichen Weltordnung zum Inhalt haben. Am Schluß dieser Schrift steht ein Bittgebet, das als solches ausdrücklich durch die Überschrift „Gebet des Propheten Habakuk" bezeichnet wird und am Anfang und Ende nach Art unserer Psalmen musikalische Beischriften hat. Ein Dankgebet ist in den Zusammenhang der Erzählung von Jona, dem Bußprediger wider Willen, eingefügt, Kap. 2, 2–10, vgl. u. S. 11.

Endlich sei hier noch auf 2 Schriften aus dem 3. Teil des alttestamentlichen Kanons hingewiesen: auf das Gedicht von Hiob und die sog. „Klagelieder Jeremiä", wie sie in der deutschen Bibel heißen. Als Ganzes gehört das Gedicht von Hiob zur Gattung der religiösen Problemdichtung, aber das darin behandelte Thema und die Art, wie der Dichter es in den Wechselreden zwischen dem frommen Dulder und seinen drei Freunden durchgeführt hat, bringt es mit sich, daß die mehr lehrhaften Ausführungen oft durch lyrische Töne unterbrochen werden, besonders in

den Reden Hiobs. Hier klingen Gebetstöne von wunderbarer Zartheit an unser Ohr, wahre Perlen der religiösen Lyrik Israels. An anderen Stellen trifft der Leser auf Verherrlichungen der Allmacht Gottes, die im Stil des Hymnus gehalten sind, so in Kap. 9,5 ff., 12,17 ff., 26,6 ff. und in der großen abschließenden Gottesrede 38,4 ff.

Die Klagelieder (vgl. Band II dieses Werkes) sind eine kleine Sammlung von Elegieen, deren Inhalt sich um den Untergang der Nation und den Fall Jerusalems dreht, oder die allgemein dem Gefühl der Gottverlassenheit und der Sehnsucht nach der Sonne der göttlichen Gnade Ausdruck geben. Die im Ton der Leichenklage gehaltenen Gedichte gehören durchweg der religiösen Lyrik an. Zwei von ihnen werden unten eingehend behandelt werden, vgl. S. 1 u. 11.

2. Auf den **in der nichtkanonischen jüdischen Literatur** enthaltenen Schatz religiöser Lyrik soll hier wenigstens in Kürze hingewiesen werden.

Da haben wir zunächst ein kleines Liederbuch, die sog. „Psalmen Salomos". Es enthält 18 aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert stammende und eben deswegen nicht mehr in die schon abgeschlossene Psalmensammlung aufgenommene religiöse Dichtungen, Hymnen, Gebete und Lieder zum Teil von dichterischer Kraft. In dieser Sammlung haben ohne Frage auch ältere Dichtungen Anfnahme gefunden, aber in ihrer Gesamtheit darf sie als ein Spiegelbild der in den pharisäischen Kreisen des 1. vorchristlichen Jahrhunderts lebendigen Frömmigkeit betrachtet werden. Schöne Proben von Psalmendichtung, wie sie in der Epigonenzeit blühte, enthält das 1. Makkabäer-Buch in vielen, in den Text eingeflochtenen poetischen Zitaten, so 1,15–28 und 36—40, 2,8—12, 2,44, 3,3–9 (ein Hymnus auf Judas Makkabäus), 3,45, 9,21 (Zitat, wahrscheinlich Kehrvers, aus einem Leichenklagelied über Judas) 9,41 14,6–15 (Hymnus auf Simon). Es sei ferner hingewiesen auf das Gebet der Judith (9,2–14) und den schwungvollen Hymnus am Schluß dieser Novelle (16,2–18); auf die als Zusätze zur griechischen Übersetzung des Buches Daniel überlieferten Dichtungen, das Buß- und Bittgebet Asarjas und den Hymnus der 3 Jünglinge. Diese Stücke sind wohl nach hebräisch geschriebenen Vorlagen gedichtet. Ferner verweisen wir auf das große Bußgebet der Verbannten im Eingang des Buches Baruch (1,15–3,8) und die poetischen Stücke im 2. und 3. Teile desselben, den Hymnus auf das Gesetz Gottes (3,9–4,4) und die Zionlieder (4,5–5,9). Auch die große Spruchsammlung des Jesus Sirach, die den kanonischen „Sprüchen Salomos" inhaltlich verwandt ist, enthält wertvolle Proben der späteren religiösen Lyrik. Es sei auf die Gebete Kap. 33,1–22 und 51,1–12, die großen hymnischen Stücke 39, 12–25 und 42,15–43,33, und den mehrfach im Hymnenstil gehaltenen „Preis der Väter der Vorzeit" 44,1–50,24 hingewiesen.

In der apokalyptischen Literatur nimmt in bezug auf Reichtum an poetischen Stücken das sog. 4. Buch Esra die erste Stelle ein. Die Sprache dieser Apokalypse erhebt sich fast durchweg zu hohem poetischem Schwung und geht an vielen Stellen in längere oder kürzere lyrische Partieen über. Zu den schönsten gehört das Bittgebet Esras Kap. 8,20–30 und seine Klage um Zions Verwüstung Kap. 10,21–24. Ihnen reihen sich würdig an in der sog. syrischen Baruch-Apokalypse die Klage Baruchs über Jerusalems Zerstörung Kap. 10,6–18 und das Gebet um Gottes Erbarmen mit Israel Kap. 48,1–21.

Trotz des fragmentarischen Charakters der literarischen Überlieferung Israels steht also ein nicht unbedeutendes Material zur Verfügung, um die Gattungen der religiösen Lyrik nach Form und Inhalt zu bestimmen. Dieses Material erstreckt sich, wenn man die lyrischen Partieen der außerkanonischen Literatur mit in den Kreis der Betrachtung zieht, über einen Zeitraum von fast tausend Jahren. Der Religions- und Literarhistoriker dürfte also nicht vergeblich den Versuch machen, aus der Bearbeitung dieses Materials ein Bild von der in Israel einst blühenden religiösen Lyrik zu gewinnen.

Hauptarten der religiösen Lyrik. Wie bei allen Kulturvölkern des Altertums, so ist auch in Israel die religiöse Lyrik aus dem schlichten Herzensgebet und aus den mit dem Kultus verbundenen Gebetsformen erwachsen. Das stille Heiligtum des frommen Herzens und der Tempel mit den heiligen Zeremonien waren die Stätten,

wo zuerst das frommme Lied erklang. In Israel war die Verehrung Gottes im Liede mit Gesang und Musik so selbstverständlich, daß die ganze überlieferte Gattung der religiösen Lyrik nach ihrem wichtigsten Bestandteil, dem Hymnus, ihren Namen erhalten hat: die Psalmensammlung trägt im Hebräischen den Titel tehillim d. h. eigentlich Lobgesänge zu Ehren Gottes. Von der uralten Verbindung mit dem Kultus am Heiligtum hat sich dann die religiöse Dichtung, die wohl in ältester Zeit immer zugleich religiöser Gesang war, mehr und mehr losgelöst. Das konnte hier umso leichter geschehen, als der geistig-sittliche Grundzug der von Mose gestifteten Jahwe-Religion das Band zwischen Opferkult und Gebet gelöst und den persönlichen Gebetsverkehr mit Gott angebahnt hatte. So entstand das individuelle künstlerische religiöse Lied. In ihm feierte der einzelne daheim oder in der Gemeinschaft der Frommen, losgelöst vom Opferkult und der priesterlichen Zeremonie, einen rein geistigen Gottesdienst, oder es existierte überhaupt nur literarisch als dichterischer Ausdruck ganz persönlicher Gefühle und Gedanken.

1. Die Existenz einer reichen Kultdichtung in Israel wird im A. T. ausdrücklich bezeugt. Es sei nur auf den Propheten Amos hingewiesen, der einmal (5,21 ff.) im Hinblick auf den kultischen Übereifer seiner Zeitgenossen bei gleichzeitiger sittlicher Entartung des Volkes an Haupt und Gliedern sagt:

Ich hasse, ich verabscheue eure Feste,
mag nicht riechen den Duft eurer Feiern,
Ich will nichts wissen von euren Opfergaben,
sehe nicht hin, wenn ihr Mastkälber darbringt!
Weg von mir mit dem Lärm eurer Lieder,
ich mag nicht hören das Rauschen eurer Harfen!

Wie an dem königlichen Heiligtum zu Jerusalem, so hat es auch an anderen größeren Kultstätten sei alters berufsmäßige Sänger — und vor dem Exil wohl auch Sängerinnen — gegeben die die feierlichen Opferhandlungen mit ihrem Kunstgesang begleiteten und bei den großen Prozessionen Stimmführer waren. In der Tempelhierarchie des Judentums bildeten diese Sänger bekanntlich eine besondere, zum niederen Klerus, den Leviten, gehörige Klasse von Kultusdienern.

Das Vorhandensein einer reich entwickelten kultischen Dichtung im alten Israel ist also nicht zu bezweifeln. Aber was für Lieder mögen es wohl gewesen sein, die die Priester mit den Laien zu Amos' Zeit im Heiligtum zu Bethel bei feierlichen Opfern anstimmten? Die Frage liegt nahe, ob sich wohl Reste dieser Kultlyrik unter dem uns erhaltenen Material befinden, etwa in den Psalmen? Man wird sie mit ziemlicher Sicherheit verneinen dürfen. Die im Psalter erhaltene religiöse Lyrik geht, soweit sie in ältere, vorexilische Zeit zurückreicht, wohl ausschließlich auf jerusalemische Tempeltradition zurück. Sollte unter den im Psalter aufbewahrten Resten älterer Kultdichtung dieses oder jenes Stück auch an anderen großen Kultstätten an dem königlichen Heiligtume in Jerusalem in Gebrauch gewesen sein, was ja an sich sehr wohl möglich ist, so könnten wir das jedenfalls nicht mehr beweisen. Dazu fehlen uns alle Mittel. Wenn wir also von israelitischer Kultdichtung sprechen, so müssen wir dabei immer im Auge behalten, daß uns aus älterer Zeit nur verhältnismäßig wenige Kultlieder aus dem Tempel in Jerusalem, und dieses Wenige auch nicht immer sicher als solches erkennbar, erhalten ist. Die meisten hierher gehörigen Dichtungen werden der nachexilischen Periode bis zur griechischen Zeit angehören, wenn auch gewiß viele davon nach älteren Mustern gedichtet sind oder Reste alter Lieder in sich aufgenommen haben.

Außerhalb des Psalters haben wir nun einige wenige Proben von Kultdichtung aus älterer Zeit. Eins der ältesten Stücke dieser Art dürfte das kurze Lied sein, das man anstimmte, wenn die Lade, der Thronsitz des unsichtbaren Gottes Jahwe, dem zum heiligen Kriege aufbrechenden Heere voranzog oder nach erfochtenem Sieg ins Lager zurückgebracht wurde. Das waren kultische Akte von höchster Wirkung auf die Gläubigen. Dieses Lied ist uns 4. M. 10, 35 f. erhalten und dort Mose in den Mund gelegt. Sicher stammt es aus Israels ältester geschichtlicher Zeit. Ebendahin führt

uns wohl auch der Jahwe-Hymnus, der uns 2. M. 15 in späterer Bearbeitung erhalten ist (s. u. S. 11 ff.) und den die Sage ausdrücklich als ein echtes, mit Instrumentalbegleitung gesungenes Chor- und Prozessionslied bezeichnet (v. 20). In 4. M. 6, 24 ff. ist uns ein alter liturgischer Spruch aufbewahrt, der gewiß einst auch im Tempel zu Jerusalem aus Priestermund ertönte, wenn die Volksgemeinde zum Opferfest versammelt war. Noch heute klingt er mit Recht vom Altar her der christlichen Gemeinde am Schlusse des Gottesdienstes als schöner Geleitspruch entgegen: Der Herr segne dich und behüte dich! Ein gewiß uralter Sühne-Ritus samt dem die Kulthandlung begleitenden Gebet ist 5. M. 21, 1 ff. erhalten. Dieses Gebet ist eine kleine vierreihige Kultdichtung, ein formelhafter Gebetsspruch. Ein Beispiel für Beschwörungslieder bietet die Sagenliteratur in dem sog. Brunnenlied 4. M. 21, 17 f. Anderer Art ist das schon oben erwähnte Gebet der Hanna in dem Idyll 1. Sam. 2, 1 ff. Gehört es auch durchaus der Legende an und darf demgemäß nicht ohne weiteres als Probe älterer Kultdichtung betrachtet werden (vgl. Bd. IIa), so ist es doch ein wichtiges Zeugnis für die fromme Sitte, Gott öffentlich im Heiligtum ein Dankgebet für erfahrene Wohltat oder für Erhörung einer Bitte zu singen. Wir können dieses Gebet den vielen im Psalter erhaltenen Proben der von einem Einzelnen vorgetragenen (monodischen) Kultdichtung an die Seite stellen.

Damit sind nun schon die *Hauptarten der Kultdichtung* genannt. Sie entsprechen den mannigfachen Anlässen zu kultischen Feiern und begleiten das religiöse Leben des ganzen Volkes wie des Einzelnen. Normaler Weise ist aber der Kultus von der Stimmung der Freude und des Dankes getragen. Man „freut sich vor Jahwe", wie das A. T. so oft sagt. Darum singt man der Gottheit *Hymnen*, Lieder, die ihre Macht in Natur und Geschichte und ihre Hülfe preisen. Aber auch die gegenteilige Stimmung kommt zum Ausdruck: man beugt sich in der Not vor dem göttlichen Zorn und sucht durch schmerzliche *Klagen* und *Bitten* und ergreifende *Bußgebete* Gottes Erbarmen zu erweichen. Wenn aber die Sonne der göttlichen Gnade wieder lächelt, dann steigt ein herzliches *Dankgebet* zum Himmel empor. Das gilt für die Gesamtheit so gut wie für den Einzelnen.

2. Auch die Wurzeln des individuellen *religiösen Liedes*, bei dem die oben genannten Unterarten, Loblied, Bitte und Klage und Dankgebet, wiederkehren, reichen in alte Zeit zurück. In den Sagen aus der Vorzeit und früheren Geschichte Israels ist oft vom *Beten* die Rede. So fleht der Brudermörder *Kain*, unter der furchtbaren Last des göttlichen Fluches zusammenbrechend, im Gebet zu Jahwe: „Meine Schuld ist zu groß, denn daß ich sie trüge! Du hast mich nun vom Acker vertrieben und vor deinem Angesicht muß ich mich verbergen. Unstät und flüchtig muß ich sein auf Erden, und am Ende schlägt mich tot, wer mich findet!" — tief ergreifende Worte in poetischer, nur der feineren Rhythmisierung ermangelnder Sprache, 1. M. 4, 13 f. Von Abrahams treuem Knecht wird erzählt, wie er am Brunnen vor der Stadt lagernd zu Jahwe um glückliches Gelingen seiner Reise betet und wie er dann, als er mit Gottes Hülfe das rechte Mädchen gefunden, sich dankerfüllt niederwirft und Jahwes Güte preist, 1. M. 24, 12 ff. und 26 f. Auch von den Patriarchen wird öfters erzählt, daß sie beten. Abraham legt für Abimelech Fürbitte ein, 1. M. 20, 17, Isaak betete zu Jahwe für sein Weib, 1. M. 25, 21, in Mahanaim betet Jakob in tiefer Selbstdemütigung um den Schutz Jahwes. 1. M. 32, 10 ff., und aus der darauf folgenden halb mythischen Sage von Jakobs Ringkampf klingt uns der wunderbare Geburtsruf entgegen: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn, 1. M. 32, 27, vgl. dazu Hos. 12, 5. Von Moses heißem Gebetsringen mit Jahwe um den Erweis seiner verzeihenden Gnade weiß die Sage mancherlei zu berichten, vgl. z. B. 4. M. 14, 17 ff. Einen tiefen Blick in die ganz persönliche Frömmigkeit der alten Zeit läßt uns das liebliche Idyll 1. Sam. 1, 9 ff. tun. Da sehen wir die gekränkte Hanna in stillem Gebet vor Jahwe ihr Herz ausschütten. Wir entnehmen daraus, daß man schon in alter Zeit an heiliger Stätte nicht blos opferte und Kultlieder sang, sondern daß auch der Einzelne dort Gelegenheit fand, ganz für sich seines Glaubens zu leben und im herzlichen Gebet Einkehr bei Gott zu halten. Auch was 1. Sam. 15, 11 über Samuels Fürbitte für den von Jahwe verworfenen Saul erzählt, beweist uns, welche

Bedeutung im religiösen Leben des alten Israel das individuelle, vom öffentlichen Kultus losgelöste Gebetsleben gehabt hat. Das ist der Boden gewesen, aus dem das individuelle religiöse Lied erwachsen ist.

Geschichtlich völlig zuverlässige Zeugnisse für diese Gattung haben wir erst in den Schriften der Propheten. Hier begegnen uns die ersten literarischen Beispiele des poetisch zum religiösen Liede ausgestalteten persönlichen Verkehrs mit Gott in Hymnen, Gebeten und Liedern. Es sei hier nochmals auf die erschütternden Bekenntnisse Jeremias hingewiesen (vgl. v. S. 1), in denen er uns bis auf den Grund seiner ganz von Gott erfüllten Seele blicken läßt; ferner auf so hervorragende Beispiele prophetischer Lyrik wie Jes. 14, 4–21, 30, 27–33 und 37, 22–29 (2. Kön. 19, 21 ff.). Weitere Belehrung über diesen Gegenstand wolle der Leser aus dem die Prophetenschriften behandelnden Bande dieses Werkes holen.

Proben des individuellen religiösen Liedes haben wir natürlich auch im Psalter, nur läßt sich über ihr Alter nichts sicheres sagen. Die Blütezeit dieser Gattung ist wohl erst im Zeitalter nach Jeremia anzusetzen, dessen Gebetsleben ohne Frage von großem Einfluß auf die Ausbildung des persönlichen Gebetsliedes gewesen ist. Bei einigen können wir das sicher oder fast sicher nachweisen. –

Im folgenden ist die Einteilung der religiösen Lyrik nach den literarischen Hauptgattungen Hymnus, Gebet und Lied zu Grunde gelegt. An die Spitze stellen wir die hymnische Poesie. Dann folgt die am stärksten vertretene Gruppe der Gebete, und den Schluß sollen die religiösen Lieder im engeren Sinne bilden. Bei den Gattungen Hymnus und Gebet versuchen wir zu unterscheiden zwischen Erzeugnissen der kultischen Lyrik und Dichtungen einzelner Frommer, die Ausdruck ihres persönlichen religiösen Erlebens sind (individuelle Stimmungs- und Gedankenlyrik). Antike Kultlieder sind ursprünglich immer Gemeinschaftslieder, also Chorgesänge. Es gibt aber auch solche, die von den einzelnen Frommen zur heiligen Handlung gesungen oder rezitiert worden sind. Demgemäß ist auch versucht worden, in der kultischen religiösen Poesie zwischen wirklichen Chorliedern und Einzelliedern zu unterscheiden.

* * *

I. Gruppe: Hymnen.

1. Kultische Loblieder (Chorhymnen).

Allgemeines über hebräische Kultdichtung. Das meiste von dem, was uns im Psalter von der Gattung der hymnischen Poesie überliefert ist, gehört der Gattung der Kultlieder an. Bei einigen Hymnen ist das ohne weiteres erkennbar aus den Hinweisen auf die kultische Handlung (Opfer, Prozession), die der Hymnus begleitete: Von anderen wissen wir es dank gelegentlicher Notizen im Alten Testament oder aus der jüdischen Überlieferung im Talmud, die uns manche wichtige Einzelheit der gottesdienstlichen Ordnung im Tempel zu Jerusalem aufbewahrt hat. Allerdings beziehen sich diese Traditionen, soweit sie wirklich vom Tempelkult reden, wohl zunächst nur auf die kultische Praxis der letzten Jahrzehnte oder des letzten Jahrhunderts vor der völligen Aufhebung des Tempeldienstes mit der Zerstörung Jerusalems i. J. 70 n. Ch. Aber bei der Festigkeit, die allen kultischen Formen eigen zu sein pflegt, darf man mit einiger Sicherheit behaupten, daß die vom Talmud gebotenen Überlieferungen über die Verwendung bestimmter Psalmen im Opferkult die Verhältnisse einer ferneren Vergangenheit wiederspiegeln.

Wir wollen diese Nachrichten über Psalmengesang im jüdischen Kultus im folgenden kurz zusammenstellen.

Im Psalter selbst ist nur bei zwei Liedern auf ihre kultische Abzweckung hingewiesen: Nr. 30 wird in der Überschrift als „Lied zur Tempelweihe", Nr. 92 als „für den Sabbath" bestimmt bezeichnet. Aus dem Inhalt dieser Psalmen er-

gibt sich freilich ohne weiteres, daß ihnen diese kultische Beziehung nicht von vornherein eigen war, sondern daß sie, wie so oft, erst durch Umdeutung zu Kultliedern gemacht worden sind, vgl. dazu die Erklärung der beiden Psalmen. Das gilt auch für vier weitere Psalmen, die in der griechischen Übersetzung des A. T. durch entsprechende Notizen in den Überschriften als Kultlieder gekennzeichnet werden, nämlich Nr. 24 („für den ersten Wochentag" d. i. Sonntag), 48 („für den zweiten Wochentag"; nach einer anderen Überlieferung dagegen für den Sonntag!), 93 („für den Tag vor Sabbath" d. i. Freitag) und 94 („für den dritten Wochentag"). Damit stimmt, wie wir sehen werden, die jüdische Tradition im Talmud überein. Die griechische Übersetzung kennt außerdem noch einen „für den Schlußtag des Laubhüttenfestes" (vgl. 3 M. 23, 36) bestimmten Psalm, Nr. 29. Auch diese Notiz wird, wenn auch nicht ohne Widerspruch, durch die spätjüdischen Nachrichten über den Tempelkult bestätigt.

Aus der prophetischen Verheißung Jer. 33, 10 f. können wir dann weiter einen Schluß ziehen auf die Verwendung einer ganzen Gruppe von Psalmen im Opferkult des jerusalemischen Heiligtums. Dort heißt es, es soll noch einmal in dem von Gott wieder begnadeten Jerusalem ertönen „die Stimme der Freude und Fröhlichkeit, die Stimme von Bräutigam und Braut, die Stimme solcher, die beten: „Danket dem Herrn Zebaoth, daß so gütig der Herr, denn seine Gnade währt ewiglich", wenn sie Dankopfer ins Haus des Herrn bringen". Mögen diese Worte nun vom Propheten Jeremia herrühren oder nicht, so ist jedenfalls klar, daß damit auf eine alte kultische Sitte hingewiesen werden soll. Sie wird hier als charakteristisches Merkmal des mit äußerem Glück verbundenen inneren Friedens Israels erwähnt: beim Darbringen von Dankopfern als dem kultischen Ausdruck der Freude über Gottes Treue und Gnade sang man Lieder, denen die Formel „Danket dem Herrn, der so gütig, denn seine Gnade währt ewig" eigentümlich war. Solcher Lieder haben wir nun noch einige im Psalter, vgl. Nr. 106, 107, 118 und 136. Von diesen ist allerdings das zuerst genannte kein Danklied, sondern ein Bußgebet. Doch erklärt sich die Verwendung der liturgischen Formel leicht aus der oft zu beobachtenden Tatsache, daß sich die für die einzelnen literarischen Gattungen üblichen Stilformen mischen. Nr. 118 ist schon durch seinen Inhalt, Nr. 106 durch das am Anfang stehende Halleluja und durch den Vergleich mit den liturgischen Gebeten Neh. 9, 6 ff. und Dan. 9, 4 ff. als Kultlied erkenntlich.

Auch für das Verständnis des Ausdrucks Hallelujah, der für eine andere Gruppe von Liedern bezeichnend ist, können wir durch Rückschluß aus alttestamentlichen Stellen etwas gewinnen. In 1. Chron. 16, 7 ff. wird erzählt, David habe bei der feierlichen Überführung der heiligen Lade auf den Zion den levitischen Sängern „den Dank an Gott übertragen". Zur Veranschaulichung dieser Szene läßt dann der Verfasser die Sängergilde Asaph den S. 4 unten erwähnten Dankpsalm vortragen. Am Schlusse des Berichts aber heißt es, alles Volk habe mit „Amen" respondiert und „Gott gepriesen" (Hallelujah gesungen). An einer späteren Stelle desselben kirchengeschichtlichen Werkes (Esr. 3, 10 f.) lesen wir über die Grundsteinlegung zum Tempelneubau i. J. 536: „Als die Bauleute den Grund zum Tempel des Herrn gelegt hatten, da traten die Priester hin in Amtstracht mit Trompeten und die Leviten, die Asaphiten, mit Cymbeln, um Gott zu preisen nach den Anordnungen Davids, des Königs von Israel. Und sie hoben an, Gott zu preisen und zu danken, daß er so gütig, daß seine Gnade ewig über Israel walte. Das ganze Volk aber stimmte ein lautes Jubelgeschrei an, indem es Gott pries (Hallelujah sagte) wegen der Grundsteinlegung des Tempels." Daraus ist zu entnehmen, daß zur Zeit des Verfassers, also etwa im Ausgang des 4. Jahrhunderts v. Chr. gelegentlich Kultlieder von den Tempelsängern gesungen wurden, die die versammelte Gemeinde mit Amen und Hallelujah beschloß. Dasselbe besagt die Schlußdoxologie zum 4. Buch unseres Psalters, 106, 48. Beide Formeln sind also ursprünglich Teile liturgischer Wechselrede (Hypophonien), und das im Psalter öfter wiederkehrende Hallelujah darf geradezu als Kennzeichen kultischer Abzweckung der damit versehenen Lieder gewertet werden. Es sind das im hebräischen Text die Ps. 104–106, 111–113, 115–117, 135, 146–150. Doch verdient

die von der griechischen Übersetzung gebotene Überlieferung den Vorzug, wonach Halleluja immer als Stichwort am Anfang des Psalms stand. Halleluja-Psalmen wären dann gewesen 105–107, 111–114, 116–118, 135–136, 146–150. Dazu stimmt, daß fast alle diese Lieder mit der Aufforderung „Preiset" (113, 117, 136, 147, 148, 150) resp. „Preise" (146) oder „Danket" (105, 106, 107, 118, 136) resp. „Ich will danken" (111) beginnen, also auch stilistisch den Charakter der Kultdichtung tragen.

Die jüdische Tradition spricht nur von der liturgischen Verwertung eines Teils dieser Gruppe von Kultliedern, des sog. Hallel, Psalm 113–118, an den drei großen Festen Passah, Wochenfest und Laubhütten, sowie am Neumond- und Tempelweihfest, im Ganzen an 18 Tagen im Jahr. Doch ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß sie einzeln oder zu mehreren auch sonst beim Gottesdienst gesungen wurden.

Durch die talmudische Überlieferung sind wir auch über die Verwendung anderer Psalmen im Tempelkult der spätnachexilischen Zeit unterrichtet. Zunächst betreffs der wöchentäglichen Liturgieen. Diese waren in der Reihenfolge der mit Sonntags als dem 1. Tage beginnenden Woche: No. 24, 48, 82, 94, 81, 93, 92, vgl. oben. Für den Donnerstagspsalm haben wir auch das Zeugnis der altlateinischen Übersetzung, wo die alte Überschrift des Liedes durch die Notiz quinta sabbati ergänzt ist. Diese Psalmen erklangen am Schlusse des allmorgendlich dargebrachten Brandopfers, des sog. tamid (2. M. 29, 38 ff.), und zwar bei der Darbringung der das Opfer begleitenden Weinspende, einzelne ganz, von anderen nur bestimmte Abschnitte. Auch das regelmäßige Abendopfer, die sog. Abendmincha (vgl. z. B. Esr. 9,4) war wohl liturgisch mit Psalmen ausgestattet, wenn auch geringer als das Morgenopfer.

Die Sabbathe und großen Feste hatten selbstverständlich, wie ihre reicheren Opfer, so auch eine besonders reiche Liturgie, indem zu den regelmäßigen Wochenpsalmen noch die speziellen Festgesänge hinzukamen. So wurde z. B. zu Laubhütten beim sog. Musaphopfer (d. h. bei dem zu dem täglichen Morgenopfer hinzukommenden besonderen Festtagsopfer) gesungen am ersten Tage Ps. 29, 1, am zweiten 50, 16, am dritten 94, 16, am vierten 94, 8, am fünften 81, 7, am sechsten 82, 5. An Neujahr kam zu dem Wochentagspsalm beim Musaphopfer hinzu 81, 2 resp. 81, 7, wenn Neujahr auf Donnerstag fiel; beim Abendopfer 29, 8. Beim Musaph am Sabbath wurde der Hymnus 5. M. 32 in 6 Abschnitten, zum Nachmittagsopfer dieses Festtages der Hymnus 2. M. 15, 1–19 und 4. M. 21, 17 gesungen. Ps. 30 wurde am Tempelweihfest (vgl. 1. Makk. 4. 36 ff.) gesungen (s. o.), doch gehörte er auch zum Ritual der Darbringung der Erstlinge von der Ernte (2. M. 34, 26; 5. M. 26, 1 ff.). Wenn der Festzug im Tempel ankam, stimmten die Leviten Ps. 30, 2 an,

Wir können diese Angaben nicht im Einzelnen auf das Alter der von ihnen bezeugten kultischen Einrichtungen prüfen, doch darf man im allgemeinen der Überlieferung mit Vertrauen gegenüberstehen. Sehr zu bedauern ist ihre große Dürftigkeit, denn es ist wohl ohne weiteres klar, daß die in der jüdischen Überlieferung erwähnten Lieder längst nicht den ganzen, dem Psalter entnommenen liturgischen Bestand darstellen. Wir müssen also, wenn möglich, versuchen, aus den Psalmen selbst auf ihre Verwendung im Tempelkult zu schließen. –

Arten der im Psalter erhaltenen Kulthymnen. Von dem ohne Zweifel sehr reichen hymnischen Ritual des Tempels zu Jerusalem ist uns nur wenig erhalten geblieben, wahrscheinlich meist Lieder, die im besten Sinne volkstümlich geworden waren und darum auch außerhalb der kultischen Handlung gebraucht wurden, als Choräle oder zur privaten Erbauung. Immerhin können wir unter den geringen Resten noch verschiedene Arten von Kulthymnen unterscheiden: Einzugs- und Prozessionslieder, die an hohen Festtagen im Wechselgesang oder als Choral gesungen wurden; ferner Hymnen für die Hauptfeste Israels und für gelegentliche gottesdienstliche Feiern, endlich Hymnen und Litaneien für kultische Begebenheiten, deren besonderen Charakter wir nicht mehr erkennen können. Sie sollen unter der Bezeichnung liturgische Hymnen zusammengefaßt werden.

a) Prozessionshymnen.

Im Kultus des Volkes Israel hat zu allen Zeiten die feierliche Prozession am Heiligtum eine große Rolle gespielt. Die drei Hauptfeste, Passah, Wochen- und Laubhüttenfest hatten davon ihren Namen chag, denn das Wort bedeutet eigentlich Festzug. Bei einem solchen Festzuge wurden ursprünglich, wie wir aus der kulturverwandten babylonischen und ägyptischen Religion wissen, die Götterbilder herumgetragen. In Israels bildlosem Kult war das natürlich ausgeschlossen, da zogen die zur Festfeier Versammelten, wahrscheinlich unter Vorantritt von Priestern, mit Gesang und Musik ins Heiligtum, umkreisten den Altar und führten Reigentänze auf (vgl. Ps. 42,5 118,27 68,25 ff.). In älterer Zeit hat man wohl noch öfters die heilige Lade in Prozession herumgeführt, vgl. unten zu Ps. 24. Als große Festprozessionen haben wir uns auch die feierliche Einholung der Lade in das alte Heiligtum auf dem Zion, bei der David selbst mitwirkte, und ihre Überführung in den Tempel durch Salomo zu denken, 2. Sam. 6, 12 ff. und 1. Kön. 8, 1 ff. Eine Prozession von Frauen setzt die alte Erzählung 2. M. 15, 20 f. voraus.

Nur einmal erhalten wir im A. T. eine nähere Beschreibung dieses kultischen Brauches, Nehem. 12, 27 ff. Bei der feierlichen Einweihung der Mauern Jerusalems zogen zwei Dankprozessionen in verschiedenen Richtungen an dieser entlang und trafen sich beim Tempel. Teilnehmer waren die jüdischen Notablen und höhere und niedere Kleriker, vor allem die Tempelsänger, die den Chorgesang leiteten.

Auch in den Psalmen ist öfters von solchen Prozessionen im und beim Tempel die Rede. Eine kurze Schilderung lesen wir 68, 25 f. (s. u.). Für die Frommen war die Möglichkeit, daran teilzunehmen, eine ganz besondere Herzensfreude, ja das Mitmachen dieser kultischen Sitte wurde geradezu als verdienstvoll vor Gott angesehen (vgl. 26, 6). Von Liedern, die bei solchen heiligen Handlungen gesungen wurden, haben wir noch einige im Psalter. Leider wissen wir nicht, auf welches Fest sie sich beziehen. Es sind das die Dichtungen Nr. 24, 48, 87, 95 und 100. Wir beginnen mit dem zuletztgenannten Psalm und verbinden aus praktischen Gründen mit der Besprechung von 24 die von 15.

100.

[1]Jauchzet dem Herrn, alle Lande!
[2]Dienet dem Herrn mit Freuden, tretet vor ihn mit Jubel!
[3]Erkennet, daß der Herr allein Gott ist:
Wir sind sein Werk, ‹sein Eigen wir›,
sein Volk und die Herde, die er weidet!

[4]Zieht ein in seine Tore mit Dank, in seines Tempels Höfe mit Lobpreis:
Ja, danket ihm, preist seinen Namen!
[5]Denn gütig ist der Herr, seine Gnade währt ewig,
und bis zum fernsten Geschlecht seine Treue.

[1]98, 4 66, 1 [2]2, 11 [3]95, 7.

Der Psalm wird durch die Aufforderung V. 4 deutlich als Prozessionslied bezeichnet. Wir müssen ihn uns bei der Ankunft der zum Tempel heraufsteigenden Festgemeinde vor den Toren und beim Eintritt in den großen Vorhof gesungen denken. Vielleicht wurden die beiden Strophen im Wechselgesang vorgetragen, so daß die erste vom Volke, die zweite von dem Priesterchor gesungen wurde. Unter Verkennung dieses ursprünglichen Zweckes ist das Lied später als Liturgie beim Dankopfer (vgl. 3. M. 7, 11 ff.) verwendet worden. Das beweist die Überschrift „Lied zum Dankopfer", die dem Psalm beigefügt worden ist. Nach dem Zeugnis des orientalischen Theologen Basilius († 379) haben ihn die christlichen Gemeinden im 4. Jahrhundert n. Chr. als Morgengebet gesungen mit geistiger Umdeutung des altjüdischen Dankopfer-Ritus.

Seinem Inhalt nach ist der Psalm ein kleiner Hymnus auf den Gott Israels. Er bringt nur zwei religiöse Gedanken kurz und kernig zum Ausdruck, aber das sind Hauptartikel des Glaubens Israels: Jahwe allein ist Gott, neben ihm giebt es keine gleichartigen göttlichen Wesen, denen man Verehrung darbringen könnte — daher die Aufforderung an alle Welt, diesem Gott zu dienen. Und Jahwe ist Israels Schöpfer: dies Volk hat er sich in seiner Gnade aus aller Welt zum Eigentum erkoren, um es zum Träger und Propheten seiner Offenbarung zu machen. Dies Volk schützt und hütet er darum auch wie ein Hirt seine Herde, — ein in den Psalmen oft gebrauchtes sinniges Bild, um das innige Verhältnis Gottes zu Israel zum Ausdruck zu bringen. Daher das beständige Empfinden des Dankes, den Israel seinem gütigen und gnadenvollen Herrn und Helfer allezeit schuldet. So vereinigt sich in diesem Hymnus Israels Erwählungs- und Bundesgedanke mit seiner die Welt umspannenden Heilshoffnung zu einem schönen Bekenntnis zu dem allein wahren Gott, wie er diesem Volke von Moses Zeiten an bekannt gewesen ist. Von diesem Glauben soll, so will unser Psalm sagen, israelitischer Kultus getragen sein.

Für den hebräischen Hymnenstil ist das Lied trotz seiner Kürze charakteristisch. Es setzt kräftig mit der Aufforderung zum Lobpreise Gottes ein und schließt daran in einem kurzen Satze das Thema der Dichtung an: Jahwe allein Gott, Israel sein Volk. Die zweite Strophe bringt die Ausführung dieses Themas mit den Begriffen Güte, Gnade, Treue und Ewigkeit ganz knapp und gleichsam nur andeutend. Man könnte das den verkürzten Hymnenstil nennen im Unterschied von dem ausgeführten, der uns in den meisten der gattungsverwandten Psalmen begegnet.

95.

[1]„Kommt, laßt uns jubeln dem Herrn, jauchzen dem Fels unsres Heils,
[2]Mit Dank vor sein Angesicht treten, mit Lobgesängen ihm jauchzen!
[3]Denn ein großer Gott ist der Herr,
ein König über alles, was Gott heißt:
[4]Sein sind die Tiefen der Erde, sein auch die Gipfel der Berge;
[5]Sein ist das Meer, er hat's gemacht,
das Festland, das Werk seiner Hände!"

[6]„Zieht ein, laßt nieder uns fallen,
laß uns knieen vor dem Herrn, unserm Schöpfer:
[7]Er ist unser Gott und wir ‹sein Volk,›
seine Herde, die Schafe, die er weidet!"

„O daß ihr doch heut auf ihn hörtet! –
[8]Verstockt nicht euer Herz wie zu Meriba,
wie am Tage von Massa in der Wüste,
[9]Allwo mich eure Väter versuchten, mich prüften – und sah'n doch mein Tun!
[10]‹Da verabscheute› ich ‹dies› Geschlecht und sprach also:
Es ist ein Volk irrenden Geistes, – – ja wahrlich, sie verkennen meine Wege,
[11]Und so hab' ich im Zorne geschworen:
sie sollen zu meiner Ruhstatt nicht kommen!"

Es ist wohl 'ammo zu lesen, vgl. 100, 3. — [10] „40 Jahre" ist wohl nur erklärende Randbemerkung. Lies wa'aqut und dann baddor hahu.

[3] 96, 4 97, 9 [7] 100, 3.

Auch dieser Psalm gibt sich selbst als Prozessionslied zu erkennen, vgl. V. 6, und ist wohl auch im Wechselchor gesungen worden, das 3. Gesätz etwa als priesterliche Einzelstimme. In seinem ersten Teile, V. 1–7, berührt er sich eng mit Ps. 100: auf

die breitere Aufforderung: „Kommt, laßt uns jubeln dem Herrn" folgt themaartig der Hinweis auf die einzigartige Größe und Macht des Gottes Israels und dann die Wiederholung dieser Gedankenreihe in dem Rufe „Zieht ein" und dem Bekenntnis zu diesem Gott, der sich Israel zum Eigentum erwählt hat. Diese Mittelstrophe ist wohl vom Priesterchor gesungen zu denken.

Wäre V. 1–7 für sich überliefert, so würden wir mit Recht dieses Stück für eine kleine, in sich geschlossene Einzugsliturgie halten, die von dem in den Psalmen so häufig wiederkehrenden Gedanken an den Schöpfergott Jahwe, dem alles im Himmel und auf Erden untertan ist, getragen ist, und wir würden diesen Hymnus auf den Gott Israels nach Inhalt und Stil mit Ps. 100 in Parallele stellen. Tatsächlich haben sich einige Erklärer durch den selbständigen Charakter von V. 1–7 dazu verleiten lassen, die folgenden Verse davon abzutrennen und in ihnen den Rest eines andersartigen Liedes zu sehen. Die Vergleichung unseres Liedes mit Ps. 81 hätte sie davon abhalten sollen. Wir haben vielmehr hier wie dort eine eigenartige Stilmischung: der Hymnus bricht plötzlich ab, und mitten in den Jubelgesang hinein tönt eine einzelne Stimme mit ernsten Mahnworten. Der Hymnus geht also in eine Predigt über. Dieser Wechsel in der literarischen Gattung hängt offenbar mit dem liturgischen Charakter dieser Lieder und ihrer Abzweckung für besondere Feste zusammen. Wie Ps. 81 muß auch der vorliegende Psalm in Beziehung zu einem hohen Festtage gestanden haben. Vielleicht war er wie dieser für das Neujahrs- und Laubhüttenfest bestimmt.

Wie erklärt sich nun aber dieser schroffe Wechsel von fröhlichem Jubel und Strafpredigt in derselben liturgischen Dichtung? Die Antwort darauf gibt uns die Beobachtung, daß in beiden Psalmen, 95 und 81, Gott selbst redend eingeführt wird. Die Vorstellung ist also, daß den unter Lobgesang zum Tempel Ziehenden beim Eintritt in das Heiligtum Gottes Stimme entgegenschallt und sie unter Androhung des göttlichen Zorns zu Gehorsam und Treue ermahnt. So haben aber seit alter Zeit die Propheten den Willen Gottes verkündet. An den großen Heiligtümern, in Jerusalem, in Bethel und sonst schleuderten sie in die Festfreude der feiernden Menge ihre furchtbaren Drohungen vom kommenden Zorngericht Gottes über die entartete Nation hinein, oder sie hielten dem in Werkdienst und kultischem Aberglauben befangenen Volke in ernster Bußpredigt Gottes wahre Forderungen an Israel vor, vgl. Amos 7, 10 ff., Jesaia 1, 10 ff. u. a. m. Wir haben also in der stilistischen Eigenart solcher liturgischer Dichtungen beabsichtigte Nachbildungen des kultischen Lebens in Israel zu sehen. Priester, die im Geist der großen Propheten an der religiös-sittlichen Erziehung des Volkes arbeiteten, haben diese und ähnliche Liturgien verfaßt, um den Opferkult zu einem Gottesdienst in Geist und Wahrheit zu gestalteu und so das religiöse Leben der Massen vor der Gefahr der Veräußerlichung und Verflachung zu bewahren.

Der Inhalt der göttlichen Mahnrede ist eine eindringliche Warnung vor Zweifeln an Gottes fürsorgender Liebe und vor der daraus fließenden Auflehnung gegen seine Gebote. Diese Warnung ist auch in zeitgeschichtlich bedingten Mißständen im religiös-sittlichen Leben Israels begründet. Man kann etwa an die ersten Zeiten nach der Neugründung im Ausgang des 6. Jhdt's denken. Der Dichter hat sie in die Form einer geschichtlichen Erinnerung gekleidet. Er spielt auf den fortgesetzten Ungehorsam des aus Ägypten befreiten Volkes und im Besonderen auf das Murren gegen Gott nach der großen Rettungstat am Schilfmeer an, 2. M. 17, 1 ff., 4. M. 20, 1 ff. So führt er seinen Zeitgenossen im Spiegel der Geschichte ihren Ungehorsam gegen den Gott der Gnade und Treue vor Augen und stellt ihnen das Schicksal jener ersten rebellischen Generation in Aussicht, falls sie sich nicht endlich von Herzen Gott zuwenden. Auch ihnen wird sonst der göttliche Schwur gelten: „Sie sollen nicht zu meiner Ruhestätte eingehen", vgl. 5. M. 12, 9 ff. und dazu 4. M. 14, 26 ff. So schließt der Psalm, der mit dem vollen Ausdruck der Freude darüber begann, daß Israel den Herrn der Welt zum sicheren „Fels seines Heils" hat, höchst wirkungsvoll mit dem Ausblick auf den möglichen Verlust aller daran geknüpften Hoffnungen auf Israels zukünftige Herrlichkeit. Denn das ist der tiefere Sinn des

Ausdrucks „Ruheſtätte“ im Zuſammenhange dieſes Liedes, vgl. Micha 2, 10. Vgl. zu dieſer Art lehrhafter religiöſer Dichtung u. Gruppe 3.

Solche liturgiſchen Dichtungen ſind ein lautes Zeugnis für den großen Einfluß, den die prophetiſche Frömmigkeit auf das religiöſe Leben des Judentums gehabt hat. Was für nachhaltige Wirkungen mußten von einem Gottesdienſt ausgehen, der mit ſolcher Strenge die ſittliche Heiligkeit Gottes predigte und ihre innere Anerkennung in Gehorſam und lebendigem Glauben an Gottes Heilswillen zur unerläßlichen Bedingung für das Beſtehen ſeines Gnadenbundes mit Iſrael machte!

Nach dem Zeugnis Auguſtins haben die chriſtlichen Gemeinden ſeiner Zeit dieſen Pſalm als Eingangslied beim ſonntäglichen Morgengottesdienſt geſungen.

24.

[1]„Des Herrn iſt die Erde und was ſie erfüllt,
der Erdkreis und ſeine Bewohner,
[2]Denn er hat ſie auf Fluten gegründet
und auf Strömen ſtellte er ſie feſt!“

[3]„Wer darf ſteigen auf den Berg des Herrn,
wer ſtehn an ſeiner heiligen Stätte?“
[4]„Wer reiner Hände und lauteren Herzens,
‘Wes Sinnen’ aufs Böſe nicht ſteht, und wer nicht betrügeriſch ſchwört.
[5]Der wird Segen vom Herrn empfangen und Heil von Gott, ſeinem Helfer.“
[6]„So iſt das Geſchlecht,
das nach ihm fragt,
das dich ſucht, ‘Gott’ Jakobs!“

[7]„Erhebet, ihre Tore, eure Häupter,
ja, recket euch hoch, uralte Pforten,
Daß der König der Ehren einziehe!“
[8]„„Wer iſt denn der König der Ehren?““
„Der Herr, ſtark und ein Held, der Herr, ein Held in dem Streite!“

[9]„Erhebet, ihr Tore, eure Häupter,
‘ja, recket euch hoch,’ uralte Pforten,
Daß der König der Ehren einziehe!“
[10]„„Wer iſt denn der König der Ehren?““
„Der Herr Zebaoth iſt's, der iſt König der Ehren!“

[6] mebaqqesche phanaekha 'elohe ja'aqob, wörtlich „die dein Angesicht suchen Gott Jakobs“. Dieser und ähnliche Ausdrücke (vgl. 100, 2 und 95, 2) stammen aus der Kultsprache und bedeuten ursprünglich: bittend vor das Bild der Gottheit hintreten. In Israel, wo es in der echten Jahwereligion nie Gottesbilder gegeben hat, hat man zwar auch Jahwes Angesicht aufgesucht und ihn durch Priester- oder Sehermund (1. Sam. 9, 9) befragt, aber der Ausdruck ist hier mehr und mehr vergeistigt worden und bezeichnete in der höheren Religion das Fragen und Forschen nach dem geoffenbarten sittlichen Willen Gottes, oder das Verlangen nach geistigem Schauen Gottes im Erleben seiner Gnadengegenwart im Tempel, vgl. 42, 3 63, 2 u. ö.

[5] 25, 5 27, 9 [6] 27, 8.

Im Unterſchied von den beiden bisher beſprochenen Hymnen beginnt dieſer nicht mit der Aufforderung zum Lobpreis Gottes, ſondern mit dieſem ſelbſt. Gott wird als der allmächtige Herr der Welt geprieſen, und dieſe ſeine Allherrſchaft damit

begründet, daß er Schöpfer und Erhalter der Welt ist. Das besagen die Worte: er hat sie auf Meeresfluten gegründet und auf Strömen stellte er sie ewig fest. Nach dem altorientalischen Weltbilde befindet sich unter der Erde ein großes Meer, eine Art unterirdischer Ozean. Das ist die „große Flut", von der 1. M. 7, 11 und 49, 25 die Rede ist. Auf diesen Wassern nun, und das ist das für den antiken Menschen schier Unbegreifliche, ruht die Erde wie auf dem festesten Fundament, ohne zu wanken und zu schwanken. Was für ein gewaltiger Gott muß das sein, der solche Wunder verrichten kann! Und dieser Gott ist Israels Herr und Hirte! Eine Fülle religiöser Empfindungen wurde also ausgelöst, wenn die Frommen im Hymnus Gott als den Schöpfer der Welt priesen, und es ist nicht zufällig, daß gerade dieses Schöpfungsmotiv in der alttestamentlichen Lyrik so oft wiederkehrt.

Der Eingang des Liedes ist also eigentlich ein kleiner Jahwehymnus oder wenigstens das Grundmotiv eines solchen. Es dient dazu, dem folgenden seine besondere Farbe zu geben, gleichsam die Macht- und Ewigkeitsfolie zu schaffen, von der sich die schöne Liturgie V. 3–6 um so kräftiger abhebt.

Diese Liturgie haben wir uns am Tempeltor gesungen zu denken, und zwar ursprünglich im Wechselchor. Die Situation ist etwa so zu denken: die zur kultischen Feier erschienene Gemeinde tritt vor das Heiligtum mit der Frage: wer ist würdig, dem majestätischen Herrn der Welt zu nahen? Vom Tempel her tönt die Antwort aus dem Munde des Priesters: wer seinem heiligen Willen gemäß lebt in Wort und Werk. Sie schließt mit der Gnadenversicherung: Solchen ist der Segen des Herrn gewiß. Der Chor der Feiernden aber spricht das Amen dazu: Solche Frommen sind das wahre Israel, das nach dem lebendigen Gott verlangt und mit dem Erzvater spricht: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn. Weiteres s. u. zu Nr. 15.

Auch dieser Psalm ist aus dem Geiste der Prophetie geboren. Er ist prophetisch in der Tiefe seiner Gotteserkenntnis und in der Erfassung der Religion als sittlicher Gehorsam. Die Forderungen, die als Bedingung für die Teilnahme am Gottesdienst aufgestellt werden, entsprechen dem Grundgedanken der prophetischen Predigt, daß der Gott Israels von seinem Volke nicht mit üppigem Kultus und äußerem Gepränge verehrt sein will, sondern daß er das Opfer des sittlichen Gehorsams verlangt, reine Hände und ein lauteres Herz, wie unser Psalm sagt, das heißt Reinheit der Seele in Gedanken, Wort und Tat. Das ist die unerläßliche Voraussetzung für die Teilnahme am Kultus. Nur wer diese innere Beschaffenheit mit heranbringt, gibt Gott die ihm gebührende Ehre. Opfer und Spenden ohne diese sind nichtig vor dem Heiligen, der das Herz ansieht. Das ist dieselbe prophetische Frömmigkeit, von der auch das Neue Testament zeugt. Und sie ist durchaus nicht selten im Psalter.

Auch der dritte Teil des Liedes ist eine Prozessions-Liturgie, aber ganz anderer Art. Man hat sie mit Recht auf die feierliche Einbringung der heiligen Lade bezogen. Darauf deuten die Gottesnamen, die hier mit absichtlicher Häufung gebraucht sind. Zunächst der Name Jahwe Zebaoth. Wie wir aus den Samuelis-Büchern wissen, eignete er dem auf der heiligen Lade thronend gedachten Gott Israels: es war Jahwe als der über alle kosmischen Mächte und Kräfte herrschende höchste Himmelsgott. Dieser Gott Jahwe heißt darum auch König der Ehren oder wörtlich: der majestätische König. Da sich der von dem ältesten Israel auf der Lade verehrte Himmelsgott Jahwe in den siegreichen Kämpfen seines Volkes als unwiderstehlicher Krieger erwiesen hatte, so wurde er gern als gewaltiger Held und Kämpfer gefeiert. Daher hier die alten feierlichen Bezeichnungen: Jahwe ein Streiter, ein Held im Kriege.

Handelt es sich aber in unserer Liturgie um den auf der Lade thronenden Gott Jahwe Zebaoth, dann verstehen wir auch die Aufforderung an die Tore, die „uralten" Pforten, wie sie genannt werden, sich hoch und höher zu recken, damit der gewaltige Gott durch sie hindurchziehen könne. Tore von Menschenhänden gebaut reichen nicht hin, um die majestätische Größe des Gottes Israels zu fassen, darum sollen sie ihm in heiliger Scheu Raum geben und ihre Oberschwellen (ihre „Häupter") hoch emporrecken — eine großartige dichterische Personifikation des leblosen und schweigenden Gesteins.

Der ganzen Szene liegt ein altes verbreitetes Märchenmotiv zu Grunde, das von

Toren und Türen spricht, die sich vor dem Helden von selbst oder auf ein bestimmtes wunderbares Wort hin öffnen, dem Unkundigen bezw. Bösen aber den Eingang verwehren. So wird z. B. in dem sog. 2. Targum (d. h. der aramäischen Bearbeitung) des Buches Esther erzählt: als die Tempelpforte Nebukadnezar und die Chaldäer bei der Eroberung Jerusalems vor sich sah, wollte sie sich nicht öffnen.

Die Situation der Liturgie ist nun folgende: der feierliche Zug mit der heiligen Lade ist bis an die „uralten" Tore, d. h. nach dem Zusammenhange des Psalms die Tempeltore, gekommen und läßt nun an diese den Befehl ergehen, sich aufzutun für den König der Ehren. Da erschallt von drinnen eine Stimme: Wer ist dieser König der Ehren? Sogleich erfolgt die Antwort: Der große Kriegsheld, der starke Gott Jahwe ist es! Noch einmal werden feierlich Rede und Gegenrede gewechselt — eine poetisch höchst wirkungsvolle Spannung der Situation — dann erst, so müssen wir denken, tun sich auf den Klang des Namens Jahwe Zebaoth, der alle Machtfülle Gottes umschließt, die verschlossenen Pforten auf.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß diese Einzugs-Liturgie aus einer Zeit stammt, wo man noch die Lade in Prozession zum Heiligtum zurückbrachte, also auch bei bestimmten Anlässen (Krieg oder Festfeiern) aus dem Tempel heraustrug. Vielleicht wurde in älterer Zeit alljährlich ein Fest zum Gedächtnis der Überführung der Lade in den salomonischen Tempel, also ein Tempelweihfest gefeiert und bei dieser Gelegenheit das heilige Kultgerät in Prozession herumgeführt. Aber so oder so, die Liturgie 24, 7–10 kann nur aus der älteren Zeit der Geschichte Israels, genauer aus der älteren Königszeit, stammen. Ja es hindert schließlich nichts, mit F. Delitzsch die Strophen auf die Überführung der Lade in die Zionsburg zu beziehen, 2. Sam. 6, 12 ff. Die „uralten" Pforten würden sich dann noch ungezwungener erklären. Wir besitzen also in 24, 7 ff den Rest eines alten israelitischen Kultliedes aus der Tempelliturgie von Jerusalem.

Die Frage, ob die drei Teile unseres Psalms, der Hymnus und die beiden Liturgieen, ursprünglich zusammengehören, wird man verneinen dürfen. In dem Mittelstück V. 3–6 weist nichts auf die Prozession mit der Lade hin, auch ist die Situation im Grunde ganz verschieden: in V. 3 ff. kommen die Menschen zum Heiligtum, in V. 7 ff. Gott. Wir werden also mindestens V. 7 ff. für eine selbständige liturgische Dichtung oder genauer den Rest einer solchen halten dürfen. Aber auch der hymnische Eingang wird ursprünglich ein selbständiges Stück gewesen sein, so daß unser Prozessions-Hymnus aus drei verschiedenen Elementen zusammengesetzt ist. Diese literarische Eigenart wird uns noch öfter in der Lyrik des A. T. begegnen. Es sei hier gleich darauf hingewiesen, daß sich dieselbe Erscheinung der Verbindung gegebener lyrischer Einheiten zu neuen Dichtungen auch in der verwandten babylonischen Literatur findet.

Für welche Festfeier die kunstvolle Liturgie Ps. 24 bestimmt war, wissen wir nicht, jedenfalls aber wohl kaum für eine im Festkreis der jüdischen Kirche wiederkehrende, denn sonst wäre der Psalm nicht unter völliger Außerachtlassung seines eigentlichen Charakters zum ersten Wochentags-Psalm im Tempelkult geworden, vgl. o. S. 7 f.

Das Mittelstück der Festliturgie Ps. 24 hat im Psalter eine genaue Parallele. Das ist Ps. 15. Dieses Gedicht ist der Stilform nach ein priesterliches Festritual, wie es bei großen Prozessionen zum Tempel gebraucht wurde. Dem Hauptinhalt nach aber gehört es zu den religiösen Liedern lehrhaften Tones. Es wäre immerhin möglich, daß Ps. 15 wirklich aus einer Tempelliturgie stammt und einstmals im Kultus von Laien und Priestern gesprochen worden ist. Aber wahrscheinlicher ist, daß hier nur der Stil solches Rituals in Frage, Antwort und abschließendem Segensspruch literarisch nachgeahmt worden ist. Ebenso in Jes. 33, 14–16. Wegen der sachlichen und formalen Übereinstimmung mit 24, 3 ff. soll das Lied schon in diesem Zusammenhang besprochen werden, nicht erst im 3. Abschnitt.

15.

[1]„Wer darf, Herr, gasten in deinem Haus,
darf wohnen auf deinem heiligen Berg?"

[2]„Wer unsträflich wandelt, wer tut, was recht ist,
und Wahrheit redet von Herzen,
[3]Wes Mund nicht verleumdet.

Der tut seinem Nächsten nichts Böses,
er schmäht und beschimpft nicht den Bruder,
[4]Er verachtet, wen Gott verworfen, doch er ehrt die Frommen des Herrn.
Er schwört sich zum Schaden, und hält doch den Eid,
[5]Sein Geld gibt er nimmer um Zins,
er bricht nicht um Truggeld das Recht –

Wer solches tut, der kommt nimmer zu Fall."

[3] Wörtlich: er geht nicht mit Verleumdung auf seiner Zunge umher. Diese Bedeutung des Verbums ragal auch bei Jesus Sirach. Ob ʿal-lešono richtiger Text ist? — 4ª—5. 2. M. 23, 8 und 5. M. 27, 25. 3. M. 5, 4. 25, 37. 27, 10 u. 33.

[1] 61, 5 [2] 84, 12 Jes. 33, 15.

Der Aufriß ist derselbe wie in Ps. 24, 3 ff. Am Anfang die Frage: „Wer ist Gottes rechter Gast(Hausgenosse sagt das N. Test. Ephes. 2, 19)?", darauf die Antwort: „Wer das und das tut", und zum Schluß eine Gnadenversicherung. Wir haben es hier offenbar mit einem liturgischen Schema zu tun, das aus der Praxis des Kultus erwachsen ist, vielleicht so, daß es früher an den großen Heiligtümern Sitte war, die zum Gottesdienst Kommenden mit kurzen Fragen auf die Bedingungen für die Teilnahme hinzuweisen: Hast du das und das nicht getan? Bist du ganz „rein", so daß du ungestraft vor die Gottheit treten kannst? (vgl. 1. Sam. 21, 4 ff. und die mancherlei in 3. M. enthaltenen Vorschriften über kultische Reinheit); Hast du die vorgeschriebene Gabe mitgebracht? (vgl. 2. M. 23, 15 und 5. M. 26, 1 ff.) u. a. m. Solche Fragen nach der Würdigkeit der vor Gott Versammelten sind noch im christlichen Kultus üblich. Im Altertum, wo der Begriff der kultischen Reinheit (d. h. der völligen Freiheit von irgendwelchen, die Gottheit beleidigenden Beziehungen ihrer Diener zu anderen göttlichen oder dämonischen Mächten) eine hervorragende Rolle im religiösen Leben spielte, haben die Priester durch solche und ähnliche Mittel (Aufschriften an den Tempeltüren und Tempelwänden wie z. B. in Ägypten und Griechenland) den Kultus streng überwacht. Daher auch das starke Hervortreten der Reinigungs- und Sühne-Zeremonien, die das unentbehrliche Mittel zur Wiedererlangung der kultischen Reinheit waren. In den höher entwickelten Religionen trat dann an die Stelle der kultisch-rituellen Reinheit die sittliche. Inschriften am Tempel zu Delphi sprachen ethische Mahnungen aus, und am Heiligtum des Asklepios zu Epidauros las man die schönen Worte:

Nur wer rein ist, betrete die Schwelle des duftenden Tempels,
Niemand aber ist rein, außer wer Heiliges denkt.

Auch in Israel hat man zu allen Zeiten streng auf diese Art kultischer Reinheit gesehen, wie die oben erwähnten Bestimmungen im Pentateuch beweisen. Aber darüber hat man schon in alter Zeit nicht vergessen, daß Gehorsam besser ist als Opfer, und daß es noch eine höhere Reinheit als die äußerliche der Hände und des Leibes gibt, nämlich die des Herzens. Die Propheten haben diese Erkenntnis dann wieder auf den Leuchter gesetzt und mit heiligem Ernst auf die innere Reinheit der Verehrer des Gottes Israels gedrungen. Nun wurde nicht mehr gefragt: Bist du kultisch rein? sondern: Bringst du ein reines Herz und ein reines Gewissen mit vor deinen Gott?

Sind deine Hände rein von Blut und Raub, dein Mund von Flüchen und Schimpfreden, deine Seele von argen Gedanken? So auch im vorliegenden Psalm, den wir darum zu den von prophetischem Geist erfüllten rechnen.

Er setzt ein mit der Frage: Wer darf in Gottes Hause „zu Gaste sein", d. h. wer darf der Segnungen, die aus der Gemeinschaft mit ihm fließen, gewiß sein, sich bei ihm so sicher fühlen wie der Gast im Zelt des Nomaden, der Schutzbefohlene im Hause dessen, dem er sich anvertraut hat? Die Antwort darauf lautet zunächst allgemein: Wer unsträflich wandelt in Tat und Wort. Dabei wird bezeichnenderweise auf die Wahrhaftigkeit im Umgang mit Anderen besonderer Nachdruck gelegt. Diese sittlichen Eigenschaften werden dann an Beispielen näher erläutert. Der Fromme schädigt seinen Nächsten nicht an Gut und Ehre, vor allem nicht durch Wucherzins (vgl. 2. M. 22, 24 u. ö.), und durch Bestechlichkeit in Ausübung des Richteramtes oder als Zeuge (vgl. 2. M. 23,6 f.). Der Schwur ist ihm unbedingte Verpflichtung und so sehr Gewissenssache, daß er ihn auch dann hält, wenn ihm daraus Schaden erwächst. Diesem streng sittlichen Verhalten im bürgerlichen Leben entsprechen seine religiös-kirchlichen Grundsätze: mit denen, die Gott „verworfen hat", d. h. mit den notorischen Sündern, hält er unter keinen Umständen Gemeinschaft, er haßt und verachtet sie vielmehr aus tiefstem Herzen. Das ist antik-jüdisch empfunden, vgl. den hämischen Ausruf der Pharisäer Luk. 15, 2. Dagegen erweist er denen, die Gott „fürchten", d. h. den Frommen, allerlei Liebes und Gutes.

Das sind die Tugenden, die nach israelitischer Anschauung vor Gott „gerecht" machen. Wer sie übt, ist der göttlichen Gnade gewiß, denn den Frommen läßt der Herr nicht „wanken", d. h. zu Fall kommen, etwa dadurch, daß Andere ihn in Versuchung bringen, sich gegen Gott zu versündigen und so Gottes Strafe heraufzubeschwören, oder so, daß ihn die eigene Lust ins Verderben lockt, oder auch schon dadurch, daß ihn unversehens Herzeleid trifft.

Es ist eine starke sittliche Frömmigkeit, die aus dieser Dichtung und ähnlichen im Alten Testament (vgl. Micha 6, 6 ff., Jes. 33, 14 ff.) zu uns spricht. Sie hat grundsätzlich schon die Stufe der Religion des Kultus und Ritus überwunden, denn sie stellt den Einzelnen allein nach seiner inneren Beschaffenheit vor Gottes Angesicht und macht sein Gewissen zum Richter über sein Verhältnis zu ihm. An der Reinheit und Höhe evangelischer Frömmigkeit fehlt ihr freilich Eines und das Wichtigste: die Erkenntnis des „Gesetzes der Sünde" im natürlichen Menschen, wie Paulus sagt, der sittlichen Ohnmacht, die wohl das Wollen hat, aber nicht das Vollbringen, und die darum ohne den Glauben an die vergebende Gnade Gottes den Menschen in Verzweiflung stürzt. Aber es hat auch in dieser Hinsicht in Israel nicht an tieferer Erkenntnis gefehlt.

Im Talmud steht ein schönes Zeugnis dafür, daß das spätere Judentum ein feines Verständnis für solche religiösen Lieder und Schriftstellen, die den Geist der prophetischen Frömmigkeit in wenigen großen Sätzen zusammenfaßten, gehabt hat. Es wird da gesagt: David hat die 613 Gebote der Tora in 12 vereinigt, Jesaja in 6, Micha in 3, Amos und Habakuk in einem einzigen. Vgl. dazu Ps. 15, Jes. 33, 14 ff., Micha 6, 8, Am. 5, 4, Hab. 2, 4. Da offenbaren sich uns tiefe innere Zusammenhänge zwischen den alten jüdischen Meistern und dem Evangelium Jesu und seines größten Apostels Paulus: Matth. 22, 34 ff., Röm. 1, 17.

Wir wenden uns jetzt den letzten beiden der hierher gehörigen Lieder zu, Ps. 48 und 87.

48.

[2c]Wie groß und preiswert ist doch die Stadt unsres Gottes[?],
Sein heiliger Berg [3]lieblicher Erhebung, die Wonne der Welt,
Der Zion, dem Götterberg gleich, eines Weltherrschers Stadt!
[4]Gott in ihren Burgen ward kund als Schutz und Schirm.

[5]Könige rotteten sich zusammen, rückten geschlossen heran,
[6]Doch wie sie's sahen, da staunten sie, flohen bestürzt davon,
[7]Zittern ergriff sie daselbst, Angst wie die Kreißende — —
[8]Mit dem Sturme des Ost zerschmissest du die Tarsisschiffe!

[9]Wie wir's gehört, so sehn wir es nun
In der Stadt des Herrn Zebaoth, unsres Gottes Stadt:
Gott läßt sie ewig bestehen!

[10]Wir bedenken, Gott, deine Gnade allhier in deinem Tempel:
[11]Groß wie dein Name, so, Gott ist dein Preis, ‹bis› ans Ende der Welt;
Deine Rechte ist voll von Gerechtigkeit, [12]des freut sich der Zion,
Laut jubeln die Töchter Judas ob deines Gerichts.

[13]Umwandert Zion, umwandelt es, zählt seine Türme,
[14]Habt acht auf seine Mauern und Wälle, mustert seine Burgen,
Auf daß ihr erzählet dem jungen Geschlecht, [15]wie herrlich Gott ist:
Unser Gott immer und ewig — · er wird uns leiten.

[14] Das Verb passegu scheint etwas dem hebräischen paqad Ähnliches zu bedeuten, also: beim Vorüberziehen genau betrachten. — Über den am Schlusse stehenden musikalischen Kunstausdruck ʿal-muth vgl. die Einleitung.

[8] KL 2, 15 [4] u. [14] 122, 7. KL 2, 5 u. 7. [7] 14, 5 [12] 97, 8.

Der Hymnus ist nach v. 10 im Tempel gesungen zu denken. Dort ist die feiernde Gemeinde versammelt in dankbarer Erinnerung an die Fülle der Gnadenbezeugungen, die Gott seinem Volke hat zuteil werden lassen. Vom Tempelhof aus soll sich nun die Prozession um und durch Jerusalem in Bewegung setzen, v. 13 f. Das Lied wurde also zu Beginn derselben angestimmt. Wir können auch noch mit Sicherheit sagen, wer die Teilnehmer an dieser Prozession waren. Sicher nicht Bewohner Jerusalems, denn die brauchten nicht erst ausdrücklich auf die starken Befestigungen der heiligen Stadt und ihre Burgbauten aufmerksam gemacht und noch weniger aufgefordert zu werden, ihren Kindern davon zu erzählen. Sie hatten ja, alt und jung, diese Herrlichkeit täglich vor Augen. Auf Jerusalemer paßt auch V. 9 nicht. Hier sagt der Dichter, daß die Festteilnehmer jetzt mit eigenen Augen sehen, was sie bisher nur vom Hörensagen gekannt haben. Dann können aber die den Psalm Sprechenden nur Juden aus der Diaspora sein, die zu einem Fest nach Jerusalem gekommen sind und sich zu einer besonderen Feier mit anschließender Prozession zusammengetan haben. Ps. 48 ist also ein von Diasporajuden gesungener Prozessionhymnus, neben manchem anderen Lied im Psalter ein Zeugnis für die rege Teilnahme der in der Welt zerstreuten Judenschaft an dem Tempelkult und für ihre Liebe zur heiligen Stadt. Als Lied von Zions Glanz und Herrlichkeit gehört der Psalm in die Gruppe der Zionhymnen. Solche Lieder hat es nach dem Zeugnis von Ps. 137, 3 schon in alter Zeit gegeben. Wir haben im Psalter außer Ps. 48 noch drei Beispiele, Nr. 87, 84 u. 123; außerdem das Lied 2. M. 15, 1 ff. Nach diesen Hymnen müssen wir uns die in 137, 3 erwähnten „Zionslieder" vorstellen. Damit soll nicht gesagt sein, daß alle diese Psalmen aus vorexilischer Zeit stammen. Das ist nicht sehr wahrscheinlich, trotzdem wir jetzt wissen, daß die Zerstreuung Israels in die Nachbarländer, speziell nach Ägypten, schon in vorexilischer Zeit begonnen hat. Unsere Zionhymnen werden wohl einer späteren Zeit angehören.

Der Hymnus beginnt gleich mit dem Thema, der Verherrlichung Jerusalems. Das ist die Stadt, die sich Israels Gott zum Herrscherssitz erkoren hat. Darum ist sie der Mittelpunkt der Welt. Der Dichter nennt sie kühn den „äußersten Nord", d. h. den Götterberg, der nach dem altorientalischen Weltbilde im höchsten Norden

liegt. Im Nordpunkt des Himmels thront ja der Himmelsgott Anu. So überträgt er mit einer mythologischen Vorstellung alle von dem höchsten Gott Anu geltenden Vorstellungen auf seinen Gott Jahwe: er ist der wahre Himmelsgott, und Jerusalem ist sein Thronsitz. Damit hat der Dichter geschickt zu dem besonderen Gegenstande des Hymnus hinübergelenkt. Er will Zions ewigen Bestand preisen. Das ist der Glaube, der ihn und alle seine Genossen mit heiliger Freude erfüllt: Zion, als die Stadt des allmächtigen Herrn der Welt, kann nicht untergehen, „Gott läßt sie ewig bestehen", und mit ihr sein Volk Israel. Noch immer hat der Herr die Stätte, die er vor vielen anderen erwählt hat, gnädig beschützt, wenn die feindlichen Heere gegen sie anrannten. Davon haben die Frommen in der Diaspora mancherlei gehört und gelesen, so z. B. wie der blutige Tyrann Sanherib einst abstehen mußte von der Belagerung Jerusalems und bald darauf ein Ende mit Schrecken fand, 2. Kön. 18, 17ff. Auf diese Legende scheint der Dichter in freier poetischer Darstellung in der zweiten Strophe anzuspielen. Es ist auch möglich, daß er zugleich einen in jüngster Zeit geschehenen erfolglosen Angriff auf die heilige Stadt im Sinn hat und diesen in dichterischer Ausweitung und in eschatologischen Farben vorführt. Aber wahrscheinlich sind die Aussagen in V. 5 rein endzeitlich als prophetische Schauung des großen Dramas am Ende der Tage zu verstehen. Darauf führt besonders V. 8. Wie wenn ein verheerender Sturm in den Mastenwald fährt — der Dichter nennt, poetisch veranschaulichend, die mächtigen tyrischen Lastschiffe, die bis nach Tartessos in Spanien fuhren — und die Schiffe zum Sinken bringt, so hat Gott die gegen seine heilige Stadt stürmenden Heere der Könige, des Antichrist, würden wir sagen, vernichtet.

Und kann es denn anders sein? Sollte diese Stadt mit ihren gewaltigen Mauern und Türmen nicht unter Gottes Schutz einer ganzen Welt Trutz bieten können? Jetzt, wo die Festpilger die heilige Stadt mit eigenen Augen sehen, jetzt geht ihnen der Sinn jener frommen Erzählung und der kühnen Glaubenshoffnung von Zions ewigem Bestande (vgl. Jes. 2, 2ff.) erst recht auf: ja, diese Gottesstadt kann ja nicht untergehen! Und nun wollen sie in feierlicher Prozession Zion umwandern und seine Bollwerke noch einmal genau betrachten zur Stärkung ihres Glaubens. Daheim aber werden sie dann den Kleinen, die sich neugierig um den Vater drängen und seiner Erzählung von der großen beschwerlichen Reise ins Land der Vorfahren, von der heiligen Stadt und ihrem herrlichen Tempel und der Pracht der Festfeier lauschen, von Zions Macht und Herrlichkeit berichten. So pflanzen sie schon in den jungen Herzen den Glauben, daß der Herr sein Volk nicht verläßt.

Der Hymnus gehört zu den nicht allzu häufigen symmetrisch gebauten Dichtungen im Psalter. Um das dreireihige Mittelstück V. 9 sind je zwei vierstichische Strophen gegliedert, die aus drei Fünfern und einem Sechser bestehen. Ps. 48 ist später zum Wochenpsalm geworden, wie schon die griechische Übersetzung bezeugt. Er ist also ein Lieblingschoral gewesen, und mit vollem Recht.

87.

[1]Seine Gründung liegt auf heiligen Bergen,
[5b]und der Höchste selbst ist ihr Schutz!
[2]Der Herr liebt ja die Tore Zions
vor allen Wohnstätten Jakobs.
[3]Wie Herrliches ‹sagt er› von dir, du Gottesstadt!

[6]Es zählet der Herr im Völkerverzeichnis:
[4c]„Der stammt dorther, [6b]der wieder von dorther,
[4]In Rahab und Babel wie viele Bekenner,
Philisterland, Tyrus samt Kusch!
[5]Doch Zion nenn ich Allmutter, Mann für Mann ist dort geboren."

[7]Sie aber singen im Reigen: „All meine Quellen in dir!"

Der Text des Gedichtes weist an mehreren Stellen Spuren starker Verderbnis auf. Es scheint, als ob die Stichen des Hymnus beim Abschreiben durcheinander geraten sind. Auf Grund dieser Vermutung ist es wohl erlaubt, mit aller Vorsicht und ganz unverbindlich den Versuch der Wiederherstellung des Liedes zu machen. Wir verbinden also mit andern Auslegern V. 5b mit 1 und lesen hier: jesudatho beharare qodesch wehu 'eljon jekoneneha (ein Doppeldreier). Weiter lesen wir in V. 3 medabber als Einleitung zur folgenden Rede Gottes und lassen dann V. 6 folgen in Verbindung mit v. 4c u. 6c. Die Übersetzung von V. 7 ist sehr unsicher. Diese Textauffassung ist natürlich auf die folgende Erklärung des Liedes nicht ohne Einfluß.

[1] Jes. 14, 32. [5b] 48, 9. [4] 89, 11 u. ö. [5] Vgl. Jes. 54, 1ff. [7] 68, 27.

Dieser schwierige Psalm läßt sich sowohl als Pilgerlied (vgl. u. Gr. III) wie als Prozessionshymnus verstehen. Jedenfalls ist er ein Zionhymnus (vgl. zu Nr. 48). Wir vermuten, daß er aus den Kreisen der Diaspora-Juden stammt und von ihnen im Tempelkult gesungen worden ist, wenn sie im Chor zur heiligen Stätte heraufzogen. Im Stil berührt er sich mit Ps. 48. Auch hier fehlt die übliche Introduktion in der Form des Aufrufs zum Lobpreis. Der Dichter geht gleich auf das Thema los, aber so, daß er es erst durch eine allgemeinere Aussage über den Gegenstand des Hymnus vorbereitet. Er beginnt mit dem Preis Zions als der von Gott erwählten und darum in seine besondere Obhut genommenen Stadt. Zion ist Gottes eigene „Gründung", also nicht durch Zufall die heilige Stadt Israels geworden, sondern kraft göttlichen Ratschlusses, der diese uralte Stätte der Gottesverehrung, diese „heiligen Berge", wie der Dichter stolz sagt, allen Wohnstätten seines Volkes bevorzugt hat, vgl. 2. M. 15, 17, Ps. 132, 13 f. u. ö. Dieser Glaube Israels an die besondere Heiligkeit des Zion, der die härtesten Proben bestanden hat, ist das Ergebnis einer langen Geschichte, die mit der Eroberung der uralten kananitischen (jebusitischen) Feste durch David begann und im Zeitalter der großen Propheten ihren Höhepunkt erreichte. Damals schien es, daß Gott in der Vernichtung des Nordreichs und seiner Heiligtümer und in der wiederholten Errettung Jerusalems aus schwerer Not sich vor aller Welt zu dieser Stadt und ihrem Tempel bekannt habe. Schon damals nahm der Glaube an Zions besondere Heiligkeit, den die deuteronomische Kultusreform bekräftigt hat, in der Frömmigkeit der Massen die Form unsittlichen Aberglaubens an, vgl. Jer. 7, 3 ff. Von dieser, in der nationalen Verschränkung der Religion Israels wurzelnden Verirrung haben sich die edleren Geister zu allen Zeiten freigehalten. Für die Propheten und die von ihrem Glauben beeinflußten Kreise lag Jerusalems Bedeutung ganz und gar im Geistigen: von hier aus sollte das Licht der wahren Erkenntnis Gottes in die Nacht des Heidentums strahlen, hierher sollten die Völker, denen die Sehnsucht nach dem lebendigen Gott und seinem Frieden im Herzen brannte, kommen, um sich die Wege Gottes weisen zu lassen, vgl. Jes. 2, 2 ff. (Micha 4, 1 ff.), Jes. 44, 1 ff.

Auch der Dichter unseres Hymnus will Zions Bedeutung für das geistige Leben ins rechte Licht setzen. Er feiert es als „Mutter" aller Frommen in der ganzen Judenschaft, wir würden sagen als die geistige Metropole einer ganzen Welt. Das ist das „Herrliche" (Ehrenvolle), was Gott von Zion zu sagen hat. Weit in der Welt sind die Juden zur Zeit des Dichters zerstreut. Er kennt Diaspora-Gemeinden in Ägypten — das ist gemeint mit dem in der Poesie beliebten mythologischen Namen Rahab, der Ägypten als das gottfeindliche Chaos bezeichnet, aus dem Israel, das Symbol des Kosmos, durch eine uranfängliche mächtige Gottestat befreit wurde — und zwar in Unter- und Ober-Ägypten (Kusch), ferner in Babylonien und ganz Syrien. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß damals, etwa im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., auch noch weiter west- und nordwärts, in Kleinasien und Griechenland jüdische Gemeinden bestanden haben. Diese alle, gleichviel ob geborene Juden oder Proselyten, haben ihre geistige Heimat in Jerusalem. Dorthin richtet sich immer wieder ihre Seele im Gebet, dorthin pilgern sie wo möglich mehrmals in ihrem Leben, um sich an der Herrlichkeit des Tempels und seines Kultus zu erbauen. Jeru-

salem ist für sie alle, die in der Ferne wohnen, der Gegenstand heiliger Sehnsucht, ein Stück ihres Glaubens, wie für den römisch-katholischen Christen das ewige Rom. Das ist psychologisch begreiflich. Auf Jerusalem und seinen Tempel, als das Symbol der lebendigen Beziehung Gottes zu seinem Volke, hatte sich schließlich die ganze große Geschichte Israels konzentriert. Diese Stadt war gleichsam die Verkörperung der Offenbarungsgeschichte, die Israel erlebt hatte und in der sein religiöses Leben fest verankert war. Von dieser sinnlichen Garantie der Wirklichkeit des Gnadenbundes Gottes mit seinem Volk hat sich Israel darum auch viel schwerer getrennt als von dem Opferkult. Noch heute lebt Jerusalem als Inbegriff aller national-religiösen Hoffnungen und Eigenwerte im Herzen des frommen Juden.

Der Dichter hat dem Glauben der Diaspora-Judenschaft an die Bedeutung Jerusalems für ihr religiöses Leben dadurch Nachdruck gegeben, daß er ihn als Gottes eigenes Urteil hinstellt. Dabei bedient er sich einer alten hochpoetischen mythologischen Vorstellung. Gott blättert im „Völkerverzeichnis", also in einem himmlischen Buche, in dem alle Völker nach der Zahl ihrer Individuen aufgeschrieben sind. Das ist eine Variante zu der aus der babylonischen Religion näher bekannten und im Alten Testament häufiger verwendeten Vorstellung vom Buch des Lebens (Schicksalsbuch), in das jedes Menschen Schicksal aufgezeichnet ist, vgl. Ps. 139, 16, Jes. 4, 3, 2. M. 32, 32 u. ö. Hier ist daraus ein von Gott geführtes Verzeichnis aller Nationen geworden, eine Art himmlischer Bürgerliste, aus der sich Gott ab und zu über den numerischen Bestand seiner Bekenner unterrichtet. Dann schlägt er die einzelnen Abteilungen, Ägypten, Babylonien u. s. w. auf und „zählt" voller Freude die in den Heidenländern lebenden Juden und Proselyten. Gehören sie doch trotz ihrer verschiedenen irdischen Heimat zu dem einen großen Volke und haben alle ein höheres Vaterland, Zion, die Mutter aller Frommen in Israel, das Haupt der weltumspannenden jüdischen Kirche. Ihm hat der Dichter diesen Hymnus gesungen.

In dem kurzen Abgesang V. 7 wird wahrscheinlich ein beliebter Prozessions-Gesang zitiert, der, wie es scheint, die religiöse und kirchliche Weltstellung Jerusalems zum Inhalt hatte, vgl. Jes. 12, 3.

b) Fest- und Siegeshymnen.

Bei einigen hymnischen Dichtungen läßt sich noch mit Bestimmtheit oder wenigstens ziemlicher Sicherheit nachweisen, daß sie für bestimmte festliche Gelegenheiten, kultische Festtage oder große national-religiöse Feiern gedichtet und an ihnen einmal oder regelmäßig aufgeführt wurden. Wenigstens darf man sagen, daß sie für das Ritual des Festtages bestimmt gewesen sind. Dahin gehören im Psalter außer Nr. 95 (o. S. 10 f.) die Lieder Nr. 68, 81, 114 und 149, außerhalb des Psalters der Hymnus 2. M. 15, 1–17. Wahrscheinlich sind einige dieser Lieder zugleich Prozessions-Gesänge, es empfiehlt sich aber, sie gesondert von den unter a) besprochenen Hymnen zu behandeln.

Wir beginnen mit den Kulthymnen für Passah und Laubhütten, und behandeln zuerst den in die Erzählung vom Durchzug durch das Schilfmeer 2. M. 14, 15 ff eingeflochtenen Hymnus

2. Mose 15, 1–17.

[1]Ich will singen Jahwe, der so hoch erhaben,
Rosse und ‘Wagen’ warf er ins Meer!

[2]Meine Stärke und ‘mein Schutz’ ist Jah, er ward meine Rettung.
Das ist mein Gott, ihn will ich rühmen,
meines Vaters Gott, ihn will ich preisen.
[3]Jahwe, ein Krieger, ein Held, Jahwe ist sein Name!
[4]Des Pharao Wagen warf er in die Flut,
und seiner Reisigen Kern versank im Schilfmeer.
[5]Fluten umhülleten sie,
sie sanken in die Tiefe wie Steine.

[6]Deine Rechte, Jahwe, so herrlich in Kraft,
deine Rechte, Jahwe, zerschmettert den Feind,
[7]In deiner Herrlichkeit Fülle zerschlägst du deine Gegner,
läßt du los deine Zornglut, sie verzehrt sie wie Stroh.
[8]Und so türmten sich hoch bei deinem Schnauben die Wasser,
es standen wie ein Wall die Ströme,
Es gerannen die Wogen im Meer.

[9]Es dachte der Feind: ich setze nach, hole ein,
verteile die Beute, stille meine Gier,
Ha, ich zücke mein Schwert, meine Hand vertilgt sie! – –
[10]Dein Odem blies drein, da deckt sie das Meer,
sie versanken wie Blei in den mächtigen Wogen.

[11]Wer ist wie du unter den Göttern Jahwe,
wer ist wie du, unter den Göttlichen hehr!
Furchtbar an Ruhmestat, Wundertat wirkend!
[12]du reckteſt deine Rechte, da verschlang sie die Tiefe.
[13]Du leitetest huldvoll das Volk, das du erlöst,
führtest es machtvoll zu deiner heiligen Stätte.

[14]Völker vernahmen's, erbebten,
Ängste packten Philistäas Bewohner,
[15]Da wurden bestürzt die Fürsten von Edom,
die Großen von Moab – Zittern ergriff sie,
Ganz Kanaan bebte in Angst,
[16]Schrecken und Furcht befiel die Bewohner,
vor der ‹Kraft› deines Armes stumm wie der Stein.

[17]So rückte, Jahwe, dein Volk,
rückte an das Volk, das du erworben.
Dann pflanztest du sie in deinen Eigentumsberg,
an den Ort, den du zur Wohnung bestimmt,‹›
In das Heiligtum, Herr, das du selbst dir gegründet.

Jahwe ist König immer und ewig!

[1] rikhbo. [2] Der alte Gottesname Jahwe, verkürzt Jah, ist in der Übersetzung absichtlich beibehalten worden, um des Alters des Liedes willen. —

Der rhythmische und strophische Bau dieses Liedes ist seinem erhabenen Gegenstand entsprechend von monumentaler Kraft. Es setzt wuchtig mit dem Doppelvierer V. 1 ein, der fast ein Hymnus für sich ist. Dann folgt nochmals eine Introduktion, die mit V. 4f. in das Thema des Ganzen ausklingt. Nun folgt in 5 Gesätzen der episch-lyrische Hauptteil, in dem vier- und fünfgliedrige Gesätze wechseln. Das ganze Gedicht klingt, wie das oft in den Hymnen der Fall ist, aus in einem einzeiligen Abgesang, der in einem einzigen kurzen Jubelruf das religiös-nationale Hochgefühl, das durch den Inhalt des Hymnus ausgelöst ist, zusammenfaßt. Innerhalb der Gesätze wechseln Lang- mit Kurzzeilen, Doppelvierer, Siebener und Doppeldreier mit Fünfern, Doppelzweier und Dreierreihen, wie das für die hebräische Lyrik, besonders die Hymnenpoesie charakteristisch ist (vgl. die Einleitung). Dieser Formen-

reichtum hat hier wohl noch einen tieferen Grund: der Dichter wollte auf diese Weise den stark epischen Charakter des Hymnus gleichsam auch durch die lyrische Form wettmachen. In der Tat hat er so das der geschichtlichen Betrachtung und der Hymnengattung gleich angemessene Gewand für seine Dichtung gefunden.

Nach Stil und Sprache gehört der Hymnus anerkanntermaßen zu den besten Erzeugnissen der hebräischen Poesie. Gewaltig rauscht dieser Sang daher wie die Wasser des Meeres, die er besingt, pathetisch im Ausdruck, ohne je zur poetischen Phrase herabzusinken, kraftvoll in der knappen Ausmalung der Situationen und der Verbildlichung des Empfundenen, ohne durch zu grelle Töne und Bilder zu beleidigen. Und dabei eine meisterhaft klare Gedankenführung. Sie schreitet von Gesätz zu Gesätz fest auf das Ziel los und entbehrt doch nicht der notwendigen Ruhepunkte. Eine besondere stilistische Schönheit sind die häufigen Wiederaufnahmen von Worten des ersten Halbstichos im zweiten (sog. Anadiplosis), vgl. V. 6: Deine Rechte, Jahwe, so herrlich in Kraft, deine Rechte, Jahwe, zerschmettert den Feind; V. 11: Wer ist wie du unter den Göttern, Jahwe, wer ist wie du unter den Göttlichen hehr, und V. 17: So rückte, Jahwe, dein Volk, rückte an das Volk, das du erworben. Auf den Wohllaut der Sprache, den keine Übersetzung wiederzugeben vermag, sei hier wenigstens hingewiesen.

Der Hymnus feiert die göttliche Heilstat der Gründung Israels durch die Befreiung des Volkes aus Ägypten (V. 4–12) und die Hinführung in das verheißene Land (V. 13–17). Beide Motive, die in den Psalmen oft begegnen, sind in der Mitte des Hauptteils V. 11–13 kunstvoll verknüpft, so daß die Darstellung fast unmerklich von dem einen zum andern Motiv übergeht. Die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft ist nach den alten Sagen im Pentateuch der Anfang, die Eroberung Kanaans Ziel und Abschluß der großen Gründungsgeschichte des Volkes. Der Dichter hat also, ganz im Geiste des geschichtlichen Charakters der Religion Israels und der ihre Feste bestimmenden dankbaren Erinnerung an die uranfänglichen Heilstaten Gottes, gerade die beiden Momente herausgegriffen, zwischen denen die einmal erregte Phantasie leicht die ganze Fülle der damit verknüpften Tatsachen ausbreiten kann. Dabei hat er als echter Künstler die dramatischen Höhepunkte des Anfangs- und Endstadiums dieser Entwicklung herausgegriffen, dort die Entscheidung des Kampfes zwischen Mose und dem immer wieder verstockten Pharao durch das Gottesgericht am Schilfmeer, hier den Sieg Israels über die Kananiter, der in der zitternden Angst aller Völker des Landes vor der furchtbaren Majestät Jahwes vorausverkündet wurde. Mit der geschichtlichen Überlieferung, wie wir sie im 2. und 4. Buch Mose lesen, ist der Dichter dabei frei umgegangen, denn die weiß bekanntlich auch von Hemmungen in dem Eroberungszuge des Volkes und von Furcht und Angst Israels zu erzählen. Aber wer wollte mit ihm darüber rechten! Er will im Hymnus seines Gottes Macht und Herrlichkeit preisen. Da verschwinden leicht vor dem entzückten Dichterauge die dunklen Flecken, die doch auch dem Bilde von Israels Gründungsgeschichte nicht fehlen. Sein Glaube läßt ihn nur den Glanz der göttlichen Majestät auf Israels Fahnen schauen.

Der Hymnus gipfelt in der Verherrlichung des Zion als des „Eigentumsberges" Gottes, als hätte die ganze große Anfangsgeschichte Israels nur darauf abgezielt, daß es seinen Gott an dieser einen heiligen Stätte anbeten und in Jerusalem seine neue Heimat finden sollte. Daraus können wir mit einiger Sicherheit auf den geschichtlichen Standort des Dichters schließen. Er vertritt wohl die aus dem 5. Buch Mose bekannte Auffassung, daß Jerusalem die einzig berechtigte Kultstätte in Israel ist. Er wird also in das 6. Jahrhundert v. Chr. gehören. Es könnte freilich auch sein, daß der Hymnus, als Dichtung eines jerusalemischen Priesters, die in diesen Kreisen gewiß schon längst verbreitete Vorstellung von der einzigartigen Stellung des salomonischen Tempels unter allen israelitischen Heiligtümern vertritt. Auf den Tempel zu Jerusalem war ja nach der Zerstörung Silos, der ältesten und bedeutendsten Kultstätte Israels in Kanaan, wo die Lade Jahwes gestanden hatte, mit dieser gewissermaßen der historische Nimbus Silos übergegangen. Dazu war er eine Gründung des großen Königs Salomo, reichte also in die Glanzzeit des Volkes zurück. Unser Hymnus

geht also möglicherweise in noch ältere Zeit hinauf. Jedenfalls aber sind wir berechtigt, in ihm ein Beispiel der in der vorexilischen Periode gepflegten Kultdichtung der Zionshymnen zu sehen, denn nichts zwingt dazu, ihn für eine späte Dichtung zu halten.

Am Schlusse des Hymnus tritt die Pointe deutlich hervor. Aus ihr dürfen wir auf seine Abzweckung schließen. Das Lied ist ein vorexilischer Passah-Hymnus. Er war dazu bestimmt, an dem großen Feste, wo man Israels Auszug aus Ägypten feierte, im Tempelgottesdienst gesungen zu werden. Vielleicht ist er für eine der ersten großen gemeinsamen Passahfeiern in Jerusalem nach der Kultusreformation des Königs Josia i. J. 621 (vgl. 2. Kön. 22, 3 ff.) gedichtet, oder wenigstens erstmalig bei einer solchen von der Festgemeinde gesungen worden.

Aber wir können die Geschichte dieses Hymnus vielleicht noch weiter zurückverfolgen. Aus dem Zusammenhange, in dem er uns überliefert ist, dürfen wir entnehmen, daß er auf einer alten hymnischen Dichtung beruht. Diese ist wahrscheinlich noch in 2. M. 15, 21 erhalten:

Singet Jahwe, der so hoch erhaben,
Rosse und Wagen warf er ins Meer!

Sie müßte dann dem berühmten Liede der Debora in Richter 5 (vgl. Bd. I dieses Werkes) und ähnlichen lyrischen Dichtungen an die Seite gestellt werden als Probe altisraelitischer Schlacht- und Siegeslieder. Wir können das natürlich nicht beweisen, aber es ist eine Vermutung Gunkels (Israel. Literatur S. 61), die wohl der Beachtung und des Nachdenkens wert ist.

Der Hymnus schließt mit einem gewaltigen Jubelruf: Jahwe ist König. Diese Formel findet sich öfter in den Psalmen als charakteristisches Merkmal einer ganzen Gruppe von Hymnen (s. u. S. 45 ff.). Hier sei nur vorläufig darauf hingewiesen, daß sie eine Übertragung des dem irdischen Könige geltenden Königsrufes (vgl. 2. Sam. 15, 10) auf den göttlichen König ist und daß die Vorstellung von Jahwe als dem Könige in sehr alte Zeit zurückreicht, vgl. Jes. 6, 5; 1 Kön. 22, 19. –

Das Lied 2. M. 15, 1 ff. ist das erste Beispiel eines größeren Hymnus, das uns auf unserer Wanderung durch die religiöse Lyrik Israels begegnet. Deutlich lassen sich in ihm die drei Hauptteile, aus denen ein Hymnus zusammengesetzt ist, unterscheiden: zuerst ein feierlicher Eingang in der Form der Aufforderung zum Lobpreise Gottes, hier in der ersten Person. Der Dichter ist gleichsam der Vorsänger. Die Einleitung (Aufgesang) enthält fast immer themaartig das Hauptmotiv des Hymnus, die Macht, Größe und Herrlichkeit des Gottes Israels, vgl. o. S. 10. Dann folgt der Hauptteil, der entweder die hervorragenden Eigenschaften Gottes aufzählt, oder an bestimmten geschichtlichen Einzelfällen seine einzigartige Macht und seine dauernde Fürsorge für sein Volk nachweist. So in unserm Hymnus. Daran reiht sich meist ein kurzer, kräftiger Schluß (Abgesang), in dem die religiöse Empfindung voll ausklingt.

Als Passahhymnus ist mit Sicherheit auch Ps. 114 anzusprechen, ein vierstrophiges Kultlied, das sich durch vollendete Symmetrie des Aufbaus auszeichnet.

114.

[1]Als Israel aus Ägypten zog, Jakobs Haus aus dem Land der Barbaren,
[2]Da wurde ihm Juda geheiligt, Israel sein Herrschaftsgebiet.

[3]Das Meer sah es und floh, der Jordan strömte zurück,
[4]Die Berge sprangen wie Böcke, die Hügel hüpften wie Lämmer – –

[5]Was ist dir, Meer, daß du fliehst, was strömst du, Jordan, zurück?
[6]Was springt ihr, Berge, wie Böcke, ihr Hügel, was hüpft ihr wie Lämmer? –

[7]Vor dem Herrn erbebe nur, Erde, erbebe vor Jakobs Gott,
[8]Der den Fels zum Wassersee wandelt, den Kiesel zum sprudelnden Quell!

[3–8] 77, 14 ff. [4] 29, 6. [8] 107, 35.

Dieser Hymnus war nach der jüdischen Überlieferung die Festliturgie des achten Passahtages, er ist also später richtig als Passah-Hymnus gewertet worden. Sein Inhalt sind die großen Gottestaten am Anfang der Geschichte Israels. Das Lied gehört demnach zu den religiösen Dichtungen, die nach Art der antiken Götterhymnen die Machttaten Jahwes besingen, vgl. Ps. 105, 78, 106, Neh. 9 u. a. Die poetische Darstellung ist in ihrer dramatischen Lebendigkeit, in ihrer originellen Knappheit und Kraft der Anschauung von höchster Wirkung. Im Vordergrunde steht auch hier die Befreiung aus Ägypten als die Geburtsstunde Israels, des von Gott auserwählten Volkes. Damals, so lesen wir öfter bei Sängern und Propheten, wurde Israel durch Jahwes starken Arm aus Ägypten, dem Lande eines unverständlich, d. h. barbarisch redenden Volkes, wie der Dichter sagt, herausgeführt und ging nun in einer großen wechselvollen Geschichte, durch den Bund am Sinai fest mit seinem Gott verknüpft, seiner neuen Heimat entgegen, vgl. bes. Jer. 2, 1–3. So wurde Juda Gottes „Heiligtum" und Israel sein „Reich", vgl. 2. M. 19, 6. Wir würden sagen: damals wurde der Grundstein der jüdischen Theokratie gelegt.

Aus dem Reichtum jener großen Geschichte sind wieder nur die Höhepunkte der Entwicklung vor Augen gestellt: der Durchzug durchs Meer (2. M. 14) als erster sichtbarer Erweis der Macht und des Heilswillens Gottes, die wunderbare Wasserspende (2. M. 17), die Offenbarung am Sinai (2. M. 19 f.), wo Gott unter Donner und Blitz und dem Beben der Erde mit seinem Volke den Gnadenbund schloß, endlich der Durchzug durch den Jordan (Jos. 3), wo das verheißene Land gleichsam auf Gottes Gebot seine Pforten auftat, um das erwählte Volk mit seinem Heiligtum, der Lade Jahwes, einziehen zu lassen. Diese zeitlich auseinanderliegenden Momente hat der Dichter kühn in einen Akt zusammengelegt und sich in der Kraft dichterischer Phantasie zum unmittelbar beteiligten Zeugen derselben gemacht. So erlebt er gleichsam sinnlich den Triumph des allmächtigen Gottes Israels in der Mitwirkung und dem Mitfeiern der Natur an dem großen Werke der Schöpfung seines Eigentumsvolkes. Dadurch ist es dem Dichter gelungen, mit dem kleinsten Aufwand von poetischen Mitteln den tiefsten Eindruck von der Allmacht seines Gottes zu erzeugen. Er hat, stilistisch betrachtet, nur einen Teil des üblichen hymnischen Schemas ausgearbeitet, das beschreibende Mittelstück, und hat doch eine Dichtung geschaffen, die sich den großen Hymnen würdig an die Seite stellt.

Auf den Eindruck von Gottes Allmacht zielt das Lied ab, das ist sein einziger Zweck. Israels Gott ist ein Gott unvergleichlicher Wundertaten in Natur und Geschichte. Das hat das Volk gleich im Anfang seiner Geschichte erfahren dürfen – der Dichter erinnert an die 2. M. 17, 5 f. und 4. M. 20, 8 ff. erzählten Quellwunder –, das wird es im Glauben immer wieder neu erleben. Vor diesem Gotte muß alle Kreatur erzittern.

Über die Entstehungszeit dieses schönen Hymnus, eines der wenigen im Psalter, die künstlerische Originalität zeigen, können wir nichts aussagen. Man hat aus der Voranstellung von Juda vor Israel in v. 2 und der stärkeren Betonung Judas auf die Zeit nach dem Untergang des Nordreiches (722 v. Chr.) schließen wollen, doch ist dies kein durchschlagender Beweis. Es genügt, wenn wir mit der Möglichkeit rechnen, daß auch dieser Psalm aus alter Zeit stammt.

Für das größte Fest des jüdischen Altertums, das Neujahrs- und Laubhüttenfest, ist Ps. 81 bestimmt gewesen. Er muß mit Ps. 95 zusammengehalten werden.

81.

[2]Jubelt dem Gott, der unsre Stärke,
jauchzet dem Gotte Jakobs,
[3]Stimmt an den Gesang, laßt die Pauke ertönen,
die Zither so hold samt der Harfe,

[4]Zum Neumond blaset das Horn,
zum Vollmond am Tag unsres Festes!
[5]So ist es für Israel Satzung,
Verordnung des Gottes Jakobs;
[6]Zum Gebot bestimmt' er es Joseph,
als er herzog wider Ägypten — —

Horch, eine Sprache gar seltsam!
[7]„Ich nahm von seinem Rücken die Bürde,
der Last wurden ledig seine Hände —
[8]ja, als du riefst in der Not, da erlöste ich dich,
aus Donnerwolkenhülle dich erhörend,
Am Haderwasser prüfte ich dich!
[9]Merk auf, mein Volk, laß mich dich weisen,
o Israel, höre auf mich:
[10]Keinen andern Gott dulde bei dir,
nicht beuge dich vor Göttern der Fremde!
[11]Ich, der Herr, ich allein bin dein Gott,
der dich aus Ägypten geführt hat.
[12]Tu auf deinen Mund meinen Gaben! —
[12a]Doch nicht hörte mein Volk auf mich,
nicht erzeigte sich Israel willig.
[13]Da stieß ich sie fort in Verstockung —
sie folgten dem eigenen Sinne."

[14]„O daß mein Volk auf mich hörte,
in meinen Wegen Israel schritte!
[15]Bald beugte ich dann seine Feinde
und reckte wider sie meine Hand;
[16]Die 'mich' hassen, die sollten ihm schmeicheln
und ihr Schicksal währete ewig!
[17]Doch ihn 'sättigte' ich mit der Kraft des Weizens
und speiste 'ihn' aus dem Fels mit Honig!"

[16] mesane'aj.

[6] Zum Orakelstil vgl. 60, 8. [12a] 119, 31 [12b] Jer. 7, 24 Mich. 6, 16 [17] 5. M. 32, 13.

Die jüdische Überlieferung bezeichnet dieses Lied ausdrücklich als Neujahrspsalm (s. o. S. 8m.), und soweit wir aus dem Texte schließen können, mit Recht. Der Ausdruck „am Tage unsres Festes" erklärt sich am besten aus der Sitte, den Festkreis im Herbste von Neujahr bis zum Laubhüttenfest (1.—15. Tischri) bzw. dieses selbst schlechtweg als „das Fest" (hag) zu bezeichnen. Auch die Zusammenstellung von Neumond und Vollmond und dazu das Posaunenblasen an diesen Tagen führen auf den Herbstfestkreis. Der 1. des 7. Monats (Tischri) heißt 4. M. 26, 1 geradezu „Tag des Lärmblasens". Das Jahr begann nach älterer palästinischer Sitte im Herbst, nach Abschluß der gesamten Erntearbeit. Der Monat Tischri war also in Wirklichkeit der 1. Monat. Erst durch Einführung der babylonischen Frühjahrszeitrechnung, wo der Nisan der 1. Monat war, wurde er der 7.

Zum Neujahrs- und Laubhüttenfest stimmen aber auch die religiösen Gedanken des Liedes: die Erinnerung an die Heilstaten Gottes an seinem Volk,

die Buß- und Gerichtspredigt und der Ausblick auf die Segenszeit, die Israel auf Grund der prophetischen Verheißung erhofft. Im Umkreis dieser Gedanken bewegte sich das religiöse Leben Israels an dem Festkreis, der durch das Laubhüttenfest mit dem voraufgehenden Neujahrs- und Bußtag (1. und 10. Tischri) bestimmt war. Es war das große Fest der Schöpfungstat Gottes in Natur und Geschichte, aber auch das Fest der Selbstbesinnung, der inneren Abrechnung im Angesicht des kommenden Gottesgerichts, nach dem dann für die Frommen das Heil kommen sollte, vgl. dazu Volz, D. Neujahrsfest Jahwes. 1912.

Nun zum Einzelnen.

Der Stil des Hymnus ist uns aus Ps. 95 bekannt. Es ist die literarische Nachbildung der prophetischen Bußpredigt, die mitten in den Festjubel hinein den Gedanken an das göttliche Strafgericht über Israels Sünden schleuderte, vgl. oben S. 11. Das Lied gehört also zur Gattung der prophetischen Hymnen.

In dem hymnischen Aufgesang wird die ganze im Tempel versammelte Menge, Priesterschaft und Laien, zum vielstimmigen Lobe Gottes aufgefordert. Die Tempelmusiker sollen ihre altheiligen Weisen erklingen lassen, das Volk den Jubelgesang anstimmen und die gewaltigen Posaunen der Priester mit ihren feierlich dumpfen Tönen die Opferhandlungen begleiten – ein Bild rauschenden Festjubels, der uns den Zauber, den solche Gottesdienste im Tempel zu Jerusalem auf die Frommen ausübten, verstehen lehrt, vgl. die begeisterte Schilderung bei Jesus Sirach Kap. 50, 11 ff.

Aber plötzlich bricht der Jubel ab. Eine Stimme läßt sich vernehmen, die gar nicht in diesen Freudenchor passen will, dem Sänger selbst fremd, wie dem Propheten das Gotteswort, das er mit dem inneren Ohr vernimmt. Es ist Gottes väterlich mahnende Stimme, die in den Rausch des religiösen Hochgefühls den Wermutstropfen der Erinnerung an Israels Ungehorsam und Eigenwillen mischt und damit die Kluft aufdeckt, die Israel auch jetzt von seinem Gott trennt und die keine noch so glänzende kultische Verehrung zu überbrücken vermag. Der Hymnus wird zur Bußpredigt. Sie entspricht eigentlich, so will unser Psalm sagen, viel mehr der Feststimmung, als der Jubelruf aus tausend Kehlen und das Rauschen der Musik, denn der sittliche Ernst der Religion Israels duldet keine Selbsttäuschung. Er macht die hohen Feste der freudigen Erinnerung an Gottes Großtaten und seinen Gnadenbund mit Israel zu einer Stunde ernster Einkehr und Selbstprüfung. Das habe ich, der ewig treue Gott, für dich getan — hast auch du den Bund gehalten? Dies der leitende Gedanke der Bußpredigt v. 7 ff.

Sie erinnert zuerst an die Gnadentat der Befreiung vom ägyptischen Frohndienst. Aus der „Hülle des Donners" heraus erhörte Gott das Geschrei seines geknechteten Volkes. Der Dichter denkt an die Offenbarung Jahwes in der Wolke beim Durchzug durchs Schilfmeer, als er in dieser geheimnisvollen Gestalt sich schützend zwischen Israel und die nachsetzenden Ägypter stellte, 2. M. 14, 19 f. Die alte Sage erscheint hier und in anderen Dichtungen (Ps. 18, 10 f., 77, 17 f.) in der Form, daß Gott damals mit Donner, Blitz und Hagel die Feinde in Schrecken gesetzt habe. Weiter erinnert der Dichter an die Sage von der Wasserspende zu Meriba, 2. M. 17, 1 ff. (vgl. o. S. 10 f.), in der er einen neuen Beweis göttlicher Liebe und Fürsorge erblickt. Und nun die größte und herrlichste Erfahrung, die Israel in jener Zeit machen durfte, die Offenbarung des tiefsten Wesens seines Gottes in der Gesetzgebung am Sinai! Feierlich wiederholt der Hymnus das Grundgebot der Bundesurkunde, die am Gottesberge zwischen Jahwe und Israel besiegelt wurde: Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat; du sollst neben mir keine anderen Götter haben, 2. M. 20, 2 f. Und er läßt Gott väterlich freundlich mahnen, die geistige Nahrung, die er Israel in seiner Offenbarung so reichlich gibt, gern und willig aufzunehmen. Aber ach, es ist so ganz anders gekommen! Schmerzlich bewegt muß Gott bekennen, daß Israel sich dieser Gaben nicht wert gezeigt hat. Darum hat er es um seiner Gerechtigkeit willen büßen lassen mit den Folgen seines gottwidrigen Eigensinnes. Ihre Verstrickung in Sünde ward ihre wohlverdiente Strafe, ein Gedanke, den wir oft bei den Propheten lesen.

Damit erreicht die göttliche Bußpredigt ihren Höhepunkt. Im Spiegel des ge-

schichtlichen Erlebens Israels zeigt sie dem gegenwärtigen Geschlechte den tiefen Abstand der religiös-sittlichen Wirklichkeit von dem Ideal der göttlichen Forderung und damit den Grund seiner traurigen Erfahrungen in der Welt: wie könnte Israel unter den Völkern dastehen, wie reich könnte es von Gott gesegnet sein mit allen irdischen Gütern, wenn es sich seine Gebote in Herz und Gewissen schreiben wollte! An Israel ist es also, die Verheißung von dem Kommen der Heilszeit wahr zu machen.

Aus solchen liturgischen Dichtungen weht uns der Geist der echten Jahwereligion entgegen. Sie zeigen, daß die prophetische Predigt den Opferdienst auch innerlich geadelt hat, indem sie die Forderung der kultischen und rituellen Reinheit und Korrektheit durch die höhere der sittlichen Reinheit im Gehorsam gegen Gottes Gebote überbot. Dieser Kult war trotz der blutigen Riten und wunderlichen Zeremonien für die frommen Seelen ein geistiger Gottesdienst, und es ist nicht zufällig, daß Jesus dem Tempelkult pietätvoll gegenübergestanden hat.

Das Kultlied setzt, wie es scheint, den mit Neujahr (am 1. Tischri) beginnenden Herbstfestkreis voraus, es wird also wohl aus einer Zeit stammen, wo neben dem alten Laubhüttenfest, das ja ursprünglich die Wende des Jahres anzeigte, ein besonderer Neujahrstag in Gebrauch war. Diese Sitte ist schon von Ezechiel bezeugt (40, 1), sie scheint also bereits in vorexilischer Zeit bestanden zu haben.

Mit einiger Wahrscheinlichkeit lassen sich im Psalter zwei Hymnen nachweisen, die für Siegesfeste bei nicht mehr genau erkennbaren geschichtlichen Vorgängen bestimmt waren. Es sind das Ps. 68 und 149. Von den im zweiten Teil dieser Darstellung zu erwähnenden politischen Siegesliedern unterscheiden sie sich durch das starke Hervortreten des religiösen Charakters. Diese Lieder sind eigentlich Hymnen auf die Macht des Gottes Israels.

149.

[1]Singet dem Herrn ein neues Lied,
sein Lob in der Gemeinde der Frommen!
[2]Seines Schöpfers sei Israel froh, ( )Zion frohlocke seines Königs,
[3]Seinen Namen soll man preisen im Reigen,
mit Pauke und Zither ihm spielen!

[4]Ja der Herr will sein Volk begnaden, er krönt die Dulder mit Sieg,
[5]Des sollen die Frommen jauchzen, jubeln auf nächtlichem Lager –
[6]Lobpreisungen Gottes im Munde, in der Hand ein zweischneidiges Schwert,
[7]Rache an den Völkern zu nehmen, und Ahndungen an den Nationen,
[8]Ihre Könige in Ketten zu legen, ihre Edlen in eiserne Fesseln,
Zu vollziehen( ) geschriebnes Gericht –
eine Ehre ist das für all seine Frommen!

[5] bekabhod, wörtlich: jauchzen sollen die Frommen „unter Lobgesang", falls das Wort wirklich diese Bedeutung haben kann. Wahrscheinlich ist das nicht, daher entweder zu übersetzen „in (dem ihnen zuteil gewordenen Zustand der) Ehre oder Machtstellung", oder noch besser zu lesen bekabhed „von Herzen". [3] 33, 2 98, 5 147, 7.

Ein christlicher Theologe der morgenländischen Kirche, der gelehrte Bischof Theodoret von Cyrrhus am Eufrat († 457), ein Schüler des als Exeget berühmten Bischofs Theodor von Mopsueste, hat diesen Psalm auf die Kämpfe der Makkabäer bezogen. Diese und ähnliche geschichtliche Urteile über die Entstehungszeit der Psalmen vereinigten die Gelehrten mit ihrer dogmatischen Überzeugung, daß David den ganzen Psalter gedichtet habe, so, daß sie sagten, der große König habe prophetischen Geistes die Ereignisse der Zukunft seines Volkes vorausgeschaut und in Liedern besungen. Es scheint nichts zu hindern, uns die wohl auf gelehrter Überlieferung beruhende Mei-

nung Theodorets über unseren Hymnus zu eigen zu machen, denn sein Inhalt läßt sich tatsächlich aus der besonderen geschichtlichen Situation der makkabäischen Freiheitskämpfer erklären.

„Singet dem Herrn ein neues Lied", so jubelt der Dichter. Dieser hymnischen Introduktion begegnen wir öfter in eschatologischen Liedern, vgl. u. S. 45. Die „Gemeinde der Frommen" (vgl. 1. Makk. 2, 41) soll den himmlischen König mit Harfenklang und Paukenschlag und festlichem Reigen feiern, denn er hat sich seinem Volke wieder gnädig zugewendet. Lange Zeit schien er sich von Israel fortgewendet zu haben, als habe er es ganz verlassen, aber nun hat sich's gezeigt, daß er der alte Gott der Gnade und Liebe ist, der nicht ewiglich zürnt und hadert, sondern Wohlgefallen an Israel hat trotz seiner Sünden. Darum sollen ihm die Frommen Tag und Nacht Loblieder singen. Auch ihr Abendgebet soll ein Danklied an den großen Gott Israels sein.

Der Dichter nennt sie „die Dulder" und kennzeichnet sie in v. 6 deutlich als Kämpfer. Das scheinen ziemlich sichere Beweise dafür zu sein, daß er die für den Glauben der Väter kämpfenden makkabäischen Scharen meint. Besonders die Aussage v. 6 dürfte darin ihre Erklärung finden. Man hat schon seit langem auf 2. Makk. 15, 27 hingewiesen, wo es heißt: Judas und seine Leute wurden unter Gebet und Flehen mit den Feinden handgemein, und indem sie so mit den Händen kämpften, mit den Herzen aber zu Gott beteten, streckten sie nicht weniger als 35000 Mann nieder, hocherfreut durch Gottes sichtbare Hülfe.

Zu dem Hochgefühl, das die für Gottes und des Volkes Ehre duldenden und kämpfenden Makkabäer beseelte, stimmen auch die folgenden Aussagen. Das Ziel des bewaffneten Widerstandes ist, wenn wir den Dichter recht verstehen, nicht bloß die Beseitigung des augenblicklichen Druckes, unter dem Israel zu leiden hat, sondern ein unvergleichlich höheres: jetzt ist, so sagt er prophetischen Geistes, die Zeit des großen Gerichts angebrochen, das im göttlichen Ratschluß seit uran beschlossen ist – das will der Ausdruck „geschriebenes Gericht" besagen –, jetzt kommt der große Tag der Rache an den Völkern, die Israel gepeinigt haben und seinem Gott nicht die Ehre geben wollen. Die Helden des Freiheitskampfes aber, die ihr Leben für Gott und sein Gesetz in die Schanze geschlagen haben, sind die von Gott bestimmten Werkzeuge des kommenden Weltgerichts. Das ist die hohe Ehre, die der Herr seinen Frommen (hasidim), wie sie sich so gern nannten, zuteil werden läßt: er macht sie zu Kämpfern für das kommende messianische Reich.

Solche überschwänglichen Hoffnungen haben damals wirklich den Juden in dem nach menschlichem Ermessen aussichtslosen Kampfe mit dem seleuzidischen Oberherrn den Mut gestählt und ihnen trotz schwerer Prüfungen die Kraft zum Ausharren gegeben. Das sehen wir aus dem schließlichen Erfolg des Freiheitskampfes. Als der Makkabäer Simon im Jahre 142 v. Chr. auch nach außen hin die Anerkennung der politischen Selbständigkeit Israels erlangt hatte, wurde ihm zum Dank für all die Wohltaten, die er und seine Brüder dem Volke erwiesen hatten, die Würde eines militärischen, politischen und religiösen Oberhauptes (Strategen, Ethnarchen und Hohenpriesters), also eines theokratischen Königs, zuerkannt, „bis daß ein glaubhafter Prophet auftreten würde" (1. Makk. 14, 41 ff.), d. h. wohl bis Gott selbst durch eine prophetische Stimme diese vorläufige irdische Ordnung der werdenden messianischen Herrlichkeit in eine endgültige verwandeln würde, indem er den verheißenen Davididen erstehen ließ und seinem Szepter alles untertan machte. In weiten Kreisen des Volkes sah man also damals in den durch die makkabäischen Kämpfer geschaffenen Zuständen den Anbruch der erhofften Heilszeit.

Ps. 149 ist also u. E. ein Siegeshymnus aus der Zeit des makkabäischen Religionskrieges. Das geschichtliche Ereignis, das ihn veranlaßt hat, kennen wir nicht, wir werden es aber in einem der militärischen Erfolge vermuten dürfen, die Judas in den Jahren 166 und 165 errungen hat.

Der Hymnus atmet eine stark diesseitige Frömmigkeit. Die religiöse Hoffnung begnügt sich nicht mit dem Triumph des allmächtigen Gottes in den Herzen der Menschen, sondern verlangt nach blutiger Abrechnung mit den Heiden. Sie will

die Könige der Welt in Ketten gelegt und im Siegeszuge einhergeführt sehen. Erst wenn Israel den Völkern den Fuß auf den Nacken gesetzt hat, ist Gottes Reich gekommen. Dieser Zug ist charakteristisch für die eschatologische Hoffnung Israels, doch beherrscht er sie keineswegs ausschließlich. Auch dem Christentum ist er nicht immer fremd geblieben. Fr. Delitzsch sagt in seiner Erklärung von Ps. 149: „Die neutestamentliche Gottesgemeinde kann nicht so beten wie hier die alttestamentliche Volksgemeinde. In dem Wahne, ihn ohne geistliche Umdeutung nachbeten zu können, ist Ps. 149 die Parole der abscheulichsten Verirrungen geworden. Caspar Scioppius entflammte mittelst dieses Psalms in seinem Classicum Belli Sacri, welches, wie Bakius sagt, nicht mit Tinte, sondern mit Blut geschrieben ist, die römisch-katholischen Fürsten in dem 30jährigen Religionskriege. Und innerhalb der protestantischen Kirche schürte Thomas Münzer mittelst dieses Psalms den Bauernkrieg." Und mit Recht hat der fromme Gelehrte hinzugefügt: „Man sieht, daß der Christ sich einen solchen Psalm nicht unmittelbar aneignen kann, ohne die apostolische Mahnung 2. Kor. 10, 4 ‚die Waffen unseres Kampfes sind nicht irdisch, sondern stark in Gott zur Zerstörung von Bollwerken' zu verleugnen." Hier tut sich zwischen dem Evangelium Jesu Christi und der jüdischen Frömmigkeit eine unüberbrückbare Kluft auf.

Auch der folgende Psalm, Nr. 68, der zu den 34 anonym umlaufenden Gedichten im Psalter gehört, könnte recht wohl aus der Zeit des makkabäischen Religionskrieges stammen, doch wollen wir uns keinesfalls dafür verbürgen. Der Hymnus kann auch der alten Zeit angehören, nur darf man das nicht allein aus der Erwähnung des Königs in v. 16 schließen wollen.

Das Siegeslied Ps. 68 gehört zu den Gedichten im Psalter, die der Erklärung seit jeher die größten Schwierigkeiten bereitet haben. Nicht im ganzen, denn der Charakter des Liedes als Siegeshymnus ist unverkennbar, aber in den Einzelheiten des Ausdrucks und der Gedankenverbindung. Obendrein ist der Text sehr schlecht und an einigen Stellen hoffnungslos entstellt. Jede Übersetzung des Liedes, das ein französischer Exeget pathetisch den „Montblanc der Exegese" genannt hat, ist also nicht mehr als ein Versuch, den Sinn des Originals wiederzugeben.

Auf die Erklärung des Hymnus haben die Gelehrten alter und neuer Zeit viel Scharfsinn verwendet. Dafür zeugt u. a. folgende reizende Geschichte, die F. Delitzsch in seinem Kommentar notiert hat. In der „Höllen- nnd Himmelfahrt" des jüdisch-italienischen Dichters Immanuel[1]), eines Zeitgenossen und Nacheiferers Dantes und Boccaccios, schildert der Dichter, wie er bei seinem Eintritt ins Paradies von David freudig begrüßt wird, als einzig zuverlässiger Erklärer der heiligen Schriften:

Da erscholl es immer weiter und weiter:
Immanuel ist da, der Freudenbereiter!
Da eilte David, mich grüßend, herbei
Mit Harfe und Schalmei;
Alles strahlte von seinem Glanz,
Ihn umgaben Heman, Asaph, Jeduthun und Korah's Söhne, ein heiliger Sängerkranz.
„Sei mir gegrüßt, du lieber Getreuer,
Du hast ja erst von meinen Perlen hinweggezogen den Schleier!
Jungfräulich verschlossen waren meine Dichterworte,
Deine Erklärung eröffnete zu ihnen die Pforte."
Und er sandte nach allen Kommentatoren der Psalmen,
Damit man sehe, wer denn errungen die Palmen.
Da kamen alle, nach denen er ausgesandt,
Mit ihren Kommentaren herangerannt,

[1]) A. Geiger, Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule (Leipzig 1856) S. 58 ff. Karpeles, Gesch. der jüdischen Literatur (Berlin [2] 1909) II 108 ff.

David Kimchi[1]) an ihrer Spitze,
Und verbeugten sich alle tief vor des Königs David Sitze.
Da gab er ihnen allen den 68. Psalm auf.
Was stieg da für ein Qualm auf!
„Seid alle Stümper", sprach David, „unnütz Gesindel,
Hier ist — und dabei küßt er mich auf's Haupt — mein Myrrhenbündel![2])
Der hat mein Geheimnis enthüllt,
Hat's begonnen und erfüllt!
Da erklärte ich auf David's Geheiß ausführlich
Den Psalm, und als sie hörten die Erklärung, wie sie fein und zierlich,
Da verstummten sie unwillkürlich
Und ehrten mich über die Maßen, fast ungebührlich.

Schade nur, daß der im Selbstlob nicht gerade geizige Humorist seine Erklärung des 68. Psalm nur den Seligen im Paradies mitgeteilt hat!

Da die Dichtung stilgeschichtlich nicht ohne Interesse ist, überdies eins der wenigen Beispiele eines groß angelegten Hymnus, so wollen wir sie hier nicht ganz übergehen, beschränken uns aber im wesentlichen darauf, sie inhaltlich und ästhetisch zu analysieren.

68.

[2]Gott steht auf, da zerstieben seine Feinde,
da fliehen vor ihm, die ihn hassen!
[3]Wie Rauch ‹verwehet in nichts›,
Wie Wachs vor dem Feuer hinschmilzt,
So vergehen die Frevler vor dem Angesicht Gottes.
[4]Aber die Frommen freun sich vor Gott,
jauchzen und jubeln in Freude.

[5]Singet dem Herrn, spielt seinem Namen,
‹preist› den, der ‹auf Wolken› daherfährt!
Jah ist sein Name, drum jauchzet vor ihm!
[6]Ein Vater der Waisen, ein Anwalt der Witwen
ist Gott dort oben im Himmel.
[7]Gott ‹führt› Verlassene ‹heim›,
Gefangenen bringt er die ‹Freiheit›,
Doch Rebellen bleiben in Dürre und Glut.

[8]Gott, als du zogst vor deinem Volke, als du schrittest durch die Wüste,
[9]Da bebte die Erde, es troffen die Himmel‹›
Der Sinai dort vor Gott dem Herrn, Israels Gott.
[10]Regen ‹sprengtest du›, ‹es sproßte› dein Erbe,
du richtetest das schmachtende auf.
[11]Deine Schar fand Wohnung darin,
du sorgst für den Armen in deiner Güte, o Gott!

[12]„Der Herr hat verheißen! — Siegkündender ein Schwarm!
[13]Die feindlichen Könige, sie fliehen, sie fliehen,
und die Hausfrau verteilet die Beute!

[1]) Ein berühmter französisch-jüdischer Gelehrter des Mittelalters, † 1240 in Narbonne.

[2]) Vgl. zu diesem Bilde Hoheslied 1, 13.

[14]Was lagert ihr zwischen den Hürden?"
„Flügel der Taube silberweiß glänzend,
die Schwingen grüngoldig schimmernd!"
[15]„Als dort der Allmächtige Könige zerstreute, fiel Schnee auf dem Salmon."
[16]Ein Gottesberg ist der Basan, voller Kuppen ist der Basan:
[17]Was blickt ihr so scheel, ihr Kuppen und Gipfel,
auf den Berg, den Gott zum Wohnsitz begehrt:
Dort thronet der Herr auf ewig!

[18]Der Wagen des Herrn sind Myriaden ‹wider seine Feinde›
. . . . . .
[19]Auf stiegst du zur Höhe, führtest Gefangne gefangen,
hast Gaben unter ‹Göttern› empfangen,
Und ob sie auch trotzten — Gott muß doch bleiben!‹ ›

[20]Gepriesen sei der Herr allezeit!
Uns heget und trägt Gott, unsere Hülfe!
[21]Gott ist uns ein helfender Gott,
der Herr ‹ › kann vom Tode erretten!
[22]Ja, Gott zerschmettert das Haupt seiner Feinde,
den struppigen Scheitel in Schuld hinschreitend.
[23]Der Herr hat gesagt: aus Basan bring' ich heim,
bringe heim aus den Tiefen des Meeres,
[24]Auf daß du in Blut deine Füße ‹badest›,
deiner Hunde Zunge an den Feinden ihr Teil hat!

[25]Man sieht deine Festzüge, Gott,
die Züge meines Gottes, meines herrlichen Königs:
[26]An der Spitze die Sänger, dann Saitenspieler,
‹dazwischen› Jungfrauen mit Pauken:
[27]„In festlichem Chore preist Gott,
den Herrn, ihr aus Israels Born!"
[28]Da zieht Benjamin hin, ...
die Fürsten Judas in Scharen,
Sebulons Fürsten, die Fürsten von Naphtali!

[29]‹Entbiete, Gott›, deine Macht,
Herr, erhalte in Kraft, was du uns erwirkt hast,
[30]Laß Könige dir Geschenke darbringen!
[31]Bedräue das Tier des Schilfs,
die Rotte der Stiere samt den Völkerkälbern,
. . . . . .
Zerstreue Nationen, die Kriege lieben!
[32]Es kommen . . . . . aus Ägypten,
es sendet Kusch Gott Botschaft entgegen!

[33]Ihr Reiche der Erde, lobsinget Gott, spielet dem Herrn,
[34]‹Preist› den, der hinfährt im uralten Himmel!
Er läßt schallen seine mächtige Stimme! [35] Gebt Gott die Macht!

Am ‘Himmel’ seine Hoheit, seine Macht in den Wolken,
[36]furchtbar ist Gott in seinem Tempel!
Israels Gott, er verleiht seinem Volke Macht und Gewalt!
Gepriesen sei Gott!

[3] Der Text ist nicht mehr sicher festzustellen, muß aber obigen Sinn haben. [5] Diese Übersetzung des Verbums sollu nach einigen Übersetzungen. [7] „in Freiheit“ ist nur sinngemäße Übersetzung von bakkošaroth. [9a] „vor Gott“ ist wohl Zusatz. Es fehlt auch in der hier zitierten Stelle Ri. 5, 4. [10] Vielleicht ist hittaphta und tanubh zu lesen. [18a] Vielleicht ’el-pene sone’aw. [18b] ist nicht zu verstehen. [19] Ich wage die Konjektur ba’elim statt ba’adam. Am Schlusse ist ’elohim überschüssig. Die Übersetzung ist ganz unsicher. [24] Die Übersetzung des 2. Halbstichos ist ganz unsicher. [25] Oder „meines Königs im Tempel“? [28] Der Text ist nur noch zum Teil zu verstehen. Die Übersetzung „in Scharen“ ist ein Notbehelf. [30] Der überlieferte Text ergibt einen prosaischen Satz. Wahrscheinlich sind die ersten drei Worte „aus (in?) deinem Tempel“ und „wegen Jerusalem“ Randglossen zu v. 30 resp. 29. [30–32] Die Verse sind nur übersetzt, soweit sie überhaupt noch verständlich sind, und auch davon ist nicht alles sicher. Für jadaw v. 32 ist vielleicht śireha „seine Boten“ zu lesen. [36] beqodšo?

Der Aufbau des Hymnus ist leicht zu überschauen. Zunächst ein zweiteiliger Aufgesang v. 2–7, dessen kunstvoller Versbau gleichsam das rhythmische Leitmotiv bietet. Dann der Hauptteil in schöner Gliederung: in der Mitte drei Gesätze mit drei, vier und fünf Stichen, v. 16–24, eingerahmt von je zwei fünfstichischen Gesätzen, v. 8–15 und 25–32, in denen die längeren Perioden (meist Sechser und Siebener) mit kürzeren oder mit Reihen abwechseln. Den Schluß bildet ein sechsstichischer Abgesang, gleichfalls mit lebhaft wechselnden Rhythmen. In der feierlichen Introduktion begegnet uns eine stilistische Besonderheit, die wir noch nicht kennen gelernt haben. Hier steht nämlich nicht die übliche Aufforderung „Lobsinget Gott, preiset den Herrn“ oder ähnliches an der Spitze, sondern eine thematische Zusammenfassung des Hauptinhalts des Hymnus. Dann erst folgt in dem 2. Gesätz der Aufruf zum Lobpreis. An diesen schließt sich nun nochmals ein thematisches Motiv an, die Hervorhebung der Barmherzigkeit Gottes, wobei in v. 7 auf den besonderen geschichtlichen Erweis derselben, der den Dichter zu dem Hymnus veranlaßt hat, angespielt zu sein scheint, vgl. v. 23f. So sind die beiden in dem Gedichte verschlungenen Hauptgedanken, Gottes Macht und Gottes Gnade, höchst kunstvoll in dem Aufgesang um die Aufforderung zum Lobpreis gruppiert.

Der Hymnus beginnt mit einem freien Zitat aus einer alttestamentlichen Dichtung, dem oben S. 4 erwähnten Kultliede 4. M. 10, 35. Damit charakterisiert er sich von vornherein als anthologisches Kunstwerk. Wie wir sehen werden, hat der Dichter absichtlich das poetische Gewand seiner Gedanken mit Perlen und Blüten der Lyrik seines Volkes übersäet. Das mochte nach seinem ästhetischen Empfinden eine ganz besondere Feinheit sein, doch sind die literarischen Beziehungen, die er anknüpft, auch sachlich begründet und damit in etwas gerechtfertigt.

In dem ersten Abschnitt des Hauptteils, Gesätz 3 und 4, greift der Dichter auf die große Vergangenheit seines Volkes zurück, um Gottes gnädige Fürsorge und unwiderstehliche Macht zu veranschaulichen. Hier geht daher der Hymnus in Erzählung über, und der episch-lyrische Stil tritt in sein Recht. Während nun aber gewöhnlich die uranfängliche Schöpfungstat Gottes oder die Gründung des Volkes als geschichtlicher Erweis seiner Einzigartigkeit dient, wird hier das denkwürdigste Ereignis aus der nationalen Frühzeit, der große Kampf mit den Kananitern an den Wassern von Megiddo, herangezogen und das darauf bezügliche uralte Siegeslied Ri. 5, 2ff. in freier Form verwertet (v. 8f., 12–14a). Die Gleichheit der Stoffe und literarischen Gattungen zwischen dieser Dichtung und dem Siegeshymnus, und der lebendige Glaube des Dichters, daß der alte Gott Israels noch unter seinem Volke gegenwärtig sei, legte wohl das Zurückgreifen auf das sog. Deboralied nahe. Den Inhalt dieses

Hymnus faßt der Dichter in denkbar größter Kürze zusammen, gleichsam nur in ein paar Momentbildern: die Sieg verheißende Prophetin Debora, die den Siegesreigen tanzenden Frauenchöre, die fliehenden Feinde, die mit reicher Beute heimkehrenden Sieger, die unlustigen Volksgenossen jenseits des Jordans. Zur Ausmalung der Situation hat er Zitate aus verwandten Dichtungen, die uns nicht mehr erhalten sind (v. 14b und 15), angefügt. Als Einleitung zu dieser episch-lyrischen Schilderung dient v. 8–11, wo der Dichter in freier Umdeutung der Worte Ri. 5,4f. auf den Siegeszug Israels nach Kanaan unter der Führung seines Gottes und den reichen Segen, den es dort allezeit empfangen hat, anspielt.

Jetzt geht der Hymnus mit einer kühnen Wendung auf die Gegenwart über. Es ist der auf Zion thronende ewige Gott, der seinem Volke soeben wieder zum Siege verholfen hat. Zion ist der von ihm für immer erwählte Wohnsitz, kein anderer Berg in Israel kann ihm diesen Vorzug streitig machen — dies wohl der Sinn von v. 16, wo der Name Basan im weiteren Sinne die Gebirge im nördlichen Teile des Landes zu bezeichnen scheint. Auf dem Zion hat Gott mit seinen himmlischen Heerscharen sich niedergelassen und ihn so für den Glauben zum Sinai gemacht. Von hier ist er aufgestiegen zum Himmel, um auch die Mächte der Höhe, wie es Jes. 24,21 heißt, seinem Szepter zu unterwerfen und so das ihm gehörige Regiment über alle Welt anzutreten. Ist dies das richtige Verständnis des Textes des Gesätzes, so ist für den Dichter des Hymnus Jerusalem nicht blos Ziel und Zweck des geschichtlichen Lebens Israels (vgl. o. S. 19f.), sondern noch mehr: es ist das A und das O der Weltentwicklung, die der Glaube erhofft, das Zentrum der Gottesherrschaft, die mit dem Einzug des Herrn in sein erwähltes Heiligtum und der Bezwingung aller ihm feindlichen Mächte begonnen hat und mit der Huldigung aller Völker der Welt vor diesem seinem Thron (vgl. v. 29ff.) sich vollenden wird. Hier berührt sich also der Hymnus mit dem Tiefsten, was die alte Prophetie Israels gedacht hat, vgl. Jes. 2,2ff. und die Zionshymnen in Jes. 40–55 und 60–62.

Mit Absicht ist also die Verherrlichung des Zion, in dem Gottes Allmacht und Gnade für Israel gleichsam gegenständlich geworden ist, in den Mittelpunkt der ganzen Dichtung gestellt. Damit hat der Dichter den 2. Teil seines Hymnus würdig vorbereitet. Er beginnt mit dem Lobpreis des hülfreichen Gottes, der gerechtes Gericht hält, und dem Bekenntnis zu dem Glauben an ihn, und schließt mit der Bitte um fernere Erweise der gnädigen Fürsorge Gottes für sein Volk bis zur völligen Verwirklichung seines Heilsplans in der Welt durch Verherrlichung Jerusalems unter den Heidenvölkern. Der Dichter faßt dieses Motiv in der Erwähnung der alten Weltmacht Ägypten – das ist „das Tier des Schilfes" – und der anderen Großmächte und ihres politischen Anhanges – das werden die „Stiere" und „Völkerkälber" sein – zusammen. Dazwischen hat er die poetische Beschreibung der Festprozession gestellt, durch die der jetzige Sieg Israels, sei es nun ein Erfolg mit den Waffen, oder eine durch Gottes Einschreiten beseitigte Gefahr, die dem Volke drohte, gefeiert werden soll. Dabei scheint in v. 27 der Anfang eines Prozessionshymnus zitiert zu werden. Ob in der Erwähnung der beiden nördlichen Stämme Sebulon und Naphtali eine literarische Anlehnung an das Deboralied zu sehen ist oder ein Reflex geschichtlicher Verhältnisse, läßt sich nicht sicher entscheiden. Es scheint, als ob unser Dichter für die nördlichen Gebiete ein besonderes Interesse hat, vgl. die in v. 23f. erwähnte Verheißung „aus Basan bring ich heim", womit wohl auf ein uns unbekanntes Literaturprodukt angespielt wird. Man könnte im Hinblick darauf versucht sein, den Hymnus aus der Zeit des makkabäischen Religionskrieges herzuleiten und ihn auf die 1. Makk. 5 erzählten Heldentaten Judas und seiner Leute in Galiläa und im Ostjordanlande beziehen. Doch ist es besser, bei einem so schwierigen und nur zum Teil noch sicher erklärbaren Gedichte auf jede chronologische Ansetzung zu verzichten und unser Nichtwissen ehrlich einzugestehen.

Der Schluß entspricht dem eschatologischen Ausklang des Hymnus. Alle Reiche der Welt fordert der Dichter zum Lobpreise des ewigen Gottes auf. Ihm muß ja doch die Macht bleiben im Himmel und auf Erden, und mit ihm und durch ihn seinem erwählten Volke Israel.

c) Liturgische Hymnen.

Außer den besprochenen Prozessions- und Festhymnen gibt es im Psalter hymnische Dichtungen, über deren Verwendung im Kultus an und für sich kein Zweifel sein kann, deren Inhalt aber keine Handhabe gibt, über ihre Stellung im Ritual des Tempelgottesdienstes etwas Sicheres auszusagen. Wir nennen diese Psalmen – es sind Nr. 113 115 117 134—136 146–148 und die eschatologischen Hymnen (u. S. 45) – darum einfach liturgische Hymnen. Ps. 150 hat zwar ebenfalls liturgischen Charakter und ist, wie das schließende Hallelujah beweist, als Lied für den Tempelkult gedacht, aber ursprünglich ist dieser Hymnus wohl eine rein literarische Dichtung und nur dazu bestimmt, den ganzen Psalter mit einem vielstimmigen Hallelujah würdig abzuschließen (vgl. die Einleitung). Er wird u. S. 45 besprochen werden.

Für die meisten dieser Dichtungen ist charakteristisch ihre starke Anlehnung an die heiligen Schriften Israels, Gesetz, Propheten und ältere religiöse Lyrik. F. Delitzsch hat sie deshalb in Anlehnung an einen alten lateinischen Dichter „Psalmen im Musiv-Stil" genannt. Diese Liturgien wollen gleichsam ein Echo der in den Erbauungsschriften niedergelegten Glaubensgedanken sein. Darin sind sie also die Vorbilder unserer christlichen Liturgien.

Einige Hymnen dieser Gruppe sind überhaupt keine selbständigen Dichtungen, sondern lediglich Zusammenstellungen aus vorhandenen lyrischen Stücken. Wir wiesen schon o. S. XVI und 2 bei der Erwähnung der Liturgie 1. Chron. 16,8 ff. darauf hin, daß man in späterer Zeit auf diese Weise neue religiöse Dichtungen zu gewinnen wußte, im besonderen für kultische Zwecke. So erklärt es sich, daß im Psalter mehrfach dieselben Motive in verschiedenen Verbindungen vorkommen. Ps. 31 und 71 haben dieselben Verse als Eingang, Ps. 108 ist eine Zusammensetzung aus dem Abgesang von Ps. 57 und dem Hauptteil von Ps. 60, der Schluß von Ps. 40 kehrt in Ps. 70 als selbständiges Lied wieder. Und das sind wohl kaum alle Fälle dieser Art. Oft werden wir den Tatbestand nicht nachweisen können, weil wir die benutzten älteren Dichtungen nicht kennen. –

1. Gruppe.

An den Anfang mögen 2 kleine Liturgien treten, die wahrscheinlich zu den bei verschiedenen kultischen Anlässen gebrauchten Stücken des Tempelrituals gehören.

117.

[1]Lobsinget dem Herrn, alle Völker, preiset ihn, alle Nationen,
[2]Denn hoch waltet über uns seine Gnade,
und die Treue des Herrn währt ewig.

[2]Wahrscheinlich lautete der Vers in seiner Urform:
Denn gar groß ist seine Gnade, und seine Treue währt ewig.
Diese allgemeine Begründung paßt besser zu der ganz allgemein gehaltenen Aufforderung an die Völker der Welt.

Neben den großangelegten dreiteiligen Hymnen gibt es, wie wir bereits gesehen haben, auch solche, in denen nur Teile dieser Gattung verwertet sind (verkürzte Hymnen, vgl. o. S. 10), und solche, die hymnische Motive mit ganz andersartigen verbinden. Das erklärt sich wohl so, daß die Hauptbestandteile des ausgeführten Hymnus sich allmählich verselbständigt haben und zu neuen Kunstformen geworden sind. Ein Beispiel für eine zum selbständigen Lied gewordene hymnische Introduktion ist obiger Psalm, ein kleines liturgisches Ganzes messianischen (eschatologischen) Charakters.

Fr. Delitzsch hat sehr fein bemerkt, daß der Psalm „gerade in seiner Kleinheit eines der großartigsten Zeugnisse von der Macht ist, mit der mitten im A. T. der Weltberuf der Offenbarungsreligion an der volklichen Schranke rüttelt" (vgl. die Verwendung des Liedes in Röm. 15, 11).

134.

[1]„Wohlan, preiſet den Herrn, all ſeine Diener,
Die ihr nächtens ſtehet im Tempel!
[2]Zum Heiligtum hebt eure Hände und preiſet den Herrn!"
[3]„Es ſegne der Herr dich aus Zion, der Schöpfer von Himmel und Erde!"

[1] 135, 1 f.

Wenn wir den Ausdruck „die ihr ſteht im Hauſe Jahwes" im Sinne der im A. T. häufig vorkommenden Wendung „vor Jahwe ſtehen" = Prieſterdienſte tun, im Heiligtum amtieren verſtehen dürfen, ſo haben wir in dieſer kleinen einſtrophigen Dichtung einen kurzen liturgiſchen Text, wie er gewiß oft im Tempel zu Jeruſalem ertönte. Ein Chor, vielleicht Leviten, die ihren nächtlichen Dienſt beginnen, fordert zum Lobe Gottes auf. Die Sänger ſtehen mit erhobenen Händen, der Gebetshaltung des Altertums, im inneren Tempelhof, das Angeſicht dem Allerheiligſten zugewendet und ſingen dieſen kurzen Lobgeſang. Vom Tempelhauſe her aber antwortet eine Prieſterſtimme mit dem ſchönen Segensſpruch: der Herr ſegne euch! Das iſt zugleich ein Bekenntnis: der ſeinen Segen giebt, das iſt der allmächtige Gott Iſraels, der Himmel und Erde gemacht hat, der Schöpfergott, in deſſen Hand das Schickſal der Welt ruht. Wo er mit ſeinem Segen kommt, da kann es an nichts fehlen, iſt doch alles ihm untertan, ſo daß er die Weltgeſchichte zum Heile ſeiner Frommen lenken kann. So erhält der Segensſpruch durch den Hinweis auf Gottes Allmacht eine feine Vertiefung.

Vielleicht ſind aber die V. 1 und 2 Angeredeten nicht Leviten oder Prieſter, ſondern die zum Kultus verſammelte Feſtgemeinde. Aus Jeſ. 30, 29 dürfen wir ſchließen, daß ſchon in alter Zeit im Tempel auch nächtliche Feiern abgehalten wurden, z. B. an Paſſah und Laubhütten. Solche Vigilien haben etwas beſonders Weihevolles gehabt und waren mit manch ſchönen liturgiſchen Geſängen ausgeſtattet. Solch eine antiphoniſche Liturgie, vielleicht für eins der großen Feſte, wäre dann unſer Pſalm. Die feiernde Gemeinde erhebt betend die Hände „Lobpreiſet den Herrn", und eine prieſterliche Stimme erteilt ihr den Segen.

Der Pſalm dient im überlieferten Pſalter als Abſchluß der kleinen Sammlung Pſ. 120–134 (vgl. darüber die Einleitung). Da das wohl nicht ſeine urſprüngliche Stellung geweſen iſt, ſo wird er erſt bei der Endredaktion des Pſalmbuches nach Aufnahme des kleinen Liederbuchs 120 ff. hierher geſetzt worden ſein.

An den im Wechſelgeſang vorgetragenen Hymnus Pſ. 134 ſchließen wir drei größere liturgiſche Dichtungen an als weitere Beiſpiele für die reiche liturgiſch-muſikaliſche Entwicklung, die das Kultlied in Iſrael erfahren hat: Nr. 136 115 u. 135, eine Litanei und zwei antiphoniſche Hymnen.

136.

[1]Danket dem Herrn, der ſo gütig, denn ſeine Gnade währt ewig,
[2]Danket dem Gott aller Götter, denn ſeine Gnade währt ewig,
[3]Danket dem Herrn aller Herren, denn ſeine Gnade währt ewig!

[4]Dem, der allein
große Wunder verrichtet,
denn ſeine Gnade währt ewig,
[5]Der die Himmel mit Weisheit geſchaffen, denn ſeine Gnade währt ewig,
[6]Der die Erde auf Waſſern gebreitet, denn ſeine Gnade währt ewig,
[7]Der große Lichter geſchaffen, denn ſeine Gnade währt ewig,
[8]Die Sonne zur Herrſchaft am Tage, denn ſeine Gnade währt ewig,

[9]Mond und Sterne
zur Herrschaft bei Nacht,
denn seine Gnade währt ewig!

[10]Der Ägypten schwer
an seiner Erstgeburt schlug,
denn seine Gnade währt ewig,
[11]Und heraus Israel führte, denn seine Gnade währt ewig,
[12]Mit starker Hand
und gerecktem Arm,
denn seine Gnade währt ewig,
[13]Der das Schilfmeer mitten zerteilte, denn eine Gnade währt ewig,
[14]Und Israel durchziehen ließ, denn seine Gnade währt ewig,
[15]Und ins Schilfmeer stürzte,
den Pharao und sein Heer,
denn seine Gnade währt ewig!

[16]Der sein Volk in der Steppe geführt, denn seine Gnade währt ewig
[17]Der große ‹Völker› geschlagen, denn seine Gnade währt ewig,
[18]Und mächtige Herrscher getötet, denn seine Gnade währt ewig,
[19]Sihon, der Amoriter König, denn seine Gnade währt ewig,
[20]Und Og, den Herrscher von Basan, denn seine Gnade währt ewig,
[21]Und ihr Land hingab zum Besitz, denn seine Gnade währt ewig,
[22]Zum Besitz seinem Knecht Israel, denn seine Gnade währt ewig!

[23]Der unser gedachte im Elend, denn seine Gnade währt ewig,
[24]Und uns erlöste von unsern Bedrängern, denn seine Gnade währt ewig,
[25]Der Nahrung allem Fleische spendet, denn seine Gnade währt ewig, —
[26]Dankt ihm, dem Gott des Himmels, denn seine Gnade währt ewig!

[1] 106, 1 107, 1 118, 1. [2] u. [3] 5. M. 10, 17. [4] 72, 18. [5] Jer. 10, 12. Spr. 3, 19. [6] Jes. 42, 5 44, 24. Ps. 24, 2. [7—9] 1. M. 1, 16. [10] 135, 8. [12] 5. M. 4, 34 u. ö. [15] 2. M. 14, 27. [16] 5. M. 8, 15, Jer. 2, 6. [17—22] 135, 10—22. „Knecht" Jakob (Israel) häufig in Jes. 40 ff.

Dem Eingang und Schluß nach ist diese Dichtung ein *Dankgebet*, ihr dreigliedriger, in fast symmetrischen Gesätzen verlaufender Hauptteil aber ist ein *epischer Hymnus*. Wir haben hier also ein Beispiel für die Gattung des *liturgischen Dankgebets im Hymnenstil*. *Beide sind eigentlich nur Variationen derselben literarischen Gattung*. Man mache einmal die Probe darauf und ersetze den Aufgesang und Schluß des Psalms durch den hymnischen Eingang und Schluß von Ps. 135. Der einzige Unterschied beider Dichtungen bestände dann in der Gliederung und in der verschiedenen Ausführung der beherrschenden hymnischen Motive. Dieser Umstand rechtfertigt es wohl, daß wir Ps. 136 in der Gruppe der Hymnen behandeln.

Der liturgischen Form nach können wir das Lied als *Litanei* bezeichnen. Dazu berechtigt die durchgehende Antiphonie „denn seine Gnade währt ewig" als je zweite Hälfte der einzelnen Stichen. Sie hat an dem antiphonischen Kyrie eleison, „Herr erbarme dich unser" christlicher Litaneien ihr Gegenstück. Aus 2. Chron. 7, 3 ist zu entnehmen, daß diese Worte von der ganzen Gemeinde gesprochen resp. gesungen wurden, während der Tempelchor oder ein Priester (Vorsänger) die eigentlichen Gebets- und Hymnenstücke der Liturgie vortrug. Auch der S. 3, Mitte, erwähnte Hymnus der drei Jünglinge ist eine solche Litanei. Löst man die ersten Halbstichen aus der Verbindung mit der Antiphonie, so lassen sie sich ohne Mühe zu einem selbständigen Hymnus auf den all-

mächtigen und gnädigen Gott Israels vereinigen. Etwa so: Aufgesang nach Analogie von Ps. 135, 1–4; dann der dreigliedrige regelmäßig gebaute Hauptteil, logisch und grammatisch glatt daran anschließend, mit folgendem Wortlaut:

Er, der allein große Wunder verrichtet,
Der die Himmel mit Weisheit geschaffen die Erde auf Wasser gebreitet,
Der große Lichter geschaffen,
Die Sonne zur Herrschaft am Tage,
den Mond und die Sterne zur Herrschaft bei Nacht!

Der Ägypten schwer an seiner Erstgeburt schlug,
Der heraus Israel führte
mit starker Hand und gerecktem Arm,
Der das Schilfmeer mitten zerteilte,
Der Israel durchziehen ließ
und ins Schilfmeer stürzte den Pharao und sein Heer!

Der sein Volk in der Steppe geführt,
Der große Völker geschlagen und mächtige Herrscher getötet,
Sihon, der Amoriter König und Og, den Herrscher von Basan,
Der ihr Land hingab zum Besitz, zum Besitz seinem Knecht Israel!

Daran anschließend ein kurzer Abgesang, bestehend aus V. 23–25 und etwa abgeschlossen durch den Jubelruf „Lobsinget dem Gotte des Himmels".

Dieses Beispiel legt die Vermutung nahe, eine Litanei wie Ps. 136 sei gar keine selbständige Dichtung, sondern durch antiphonische Ausgestaltung eines alten Hymnus für liturgische Zwecke zurechtgemacht worden. Auf diese Weise wird man das Tempelritual mehrfach bereichert haben oder wenigstens zu bereichern versucht haben, denn wir können nicht wissen, ob die Liturgie je wirklich im Gottesdienst von Anfang bis zu Ende benutzt worden ist oder ob es bei der Absicht ihres musikkundigen levitischen Redaktors, mit ihr das Ritual zu bereichern, geblieben ist.

Ohne Zweifel stammt die Liturgie aus später Zeit. Das geht auch daraus hervor, daß in ihr die Halbstichen durchweg zu selbständigen poetischen Formen gemacht sind, ein Zeichen der beginnenden Auflösung der alten festen Gesetze der Strophenbildung, wie wir es auch in den späten Dichtungen Ps. 111, 112 und 146 beobachten.

Inhaltlich ist das Lied durch das S. 41 zu Ps. 135 Gesagte hinreichend erklärt.

115.

[1]Nicht uns, o Herr, nicht uns,
nur dir selbst schaff' Ehre, Gott der Gnade und Treue!
[2]Warum sollen die Heiden sagen: Wo ist denn ihr Gott? –

[3]Unser Gott thront im Himmel, was er will, das vollführt er.
[4]Ihre Götzen sind Silber und Gold, Gemächte von Menschen,
[5]Haben einen Mund und können nicht sprechen,
haben zwei Augen und können nicht sehen,
[6]Haben zwei Ohren und können nicht hören,
haben eine Nase und können nicht riechen,
[7]Ihre Hände – damit fühlen sie nicht, ihre Füße – damit gehen sie nicht,
Reden auch nicht mit der Kehle.
[8]Ihnen gleich werden die, die sie machen, jedweder, der ihnen vertraut.

9Israel, trau' auf den Herrn! Er ist ihre Hilfe, ihr Schirm.
10Arons Haus traut auf den Herrn!
Er ist ihre Hilfe, ihr Schirm.
11Ihr Frommen alle, traut auf den Herrn!
Er ist ihre Hilfe, ihr Schirm.

12Der Herr, der unser gedacht, wird segnen,
Segnen das Haus Israel, segnen das Haus des Aron,
13Segnen die Frommen des Herrn, die Kleinen und Großen zumal!

14Es wolle der Herr euch mehren, so euch wie Kinder und Enkel!
15Gesegnet seid ihr vom Herrn, dem Schöpfer von Himmel und Erde!

16ᶜDer› den Himmel ᶜfür sich bestimmt hat›
und die Erde vergab den Menschenkindern.
17Der Toten keiner lobet den Herrn,
noch wer immer zur Stille hinabstieg,
18Doch wir, wir preisen den Herrn, jetzt und immerdar.

16 ha-šam šamajim lo.

2 79, 10 (42,4) Jon. 2, 17 Mich. 7, 10 3 135, 64 ff. 4 5. M. 4, 28. Jes. 44, 9 ff., ff. 118, 2 ff. 135, 19 f. 33, 20. 12 20, 7 14 5. M. 1, 11 17 94, 17.

Dieser Psalm darf als Musterbeispiel einer antiphonischen Liturgie größeren Stils angesehen werden. Den Schlüssel zu ihrem Verständnis gibt uns V. 12–15, wo die Form des priesterlichen Segens gar nicht zu verkennen ist. Vielleicht setzte mit V. 12 eine einzelne priesterliche Stimme ein, während V. 14 f. vom Sängerchor gesungen wurden. Die übrigen Teile der Dichtung werden wir uns von den levitischen Tempelsängern im Wechsel mit der feiernden Gemeinde vorgetragen denken dürfen, etwa so, daß der Eingang V. 1–2 und der Schluß V. 16–18 von letzterer, der Hauptteil des Psalms V. 3–8 vom Sängerchor gesungen wurde, während der zur priesterlichen Verkündigung überleitende Teil V. 9–11 wahrscheinlich von den Leviten und der Gemeinde responsorisch (hypophonisch) vorgetragen wurde. Jedenfalls haben wir in diesem Psalm ganz deutliche Hinweise darauf, daß solche Liturgien im Wechselgesang ertönten.

Wir können bei diesem Hymnus auch noch mit einiger Sicherheit angeben, wann er gesungen worden ist. Schon längst hat man aus dem V. 12 „der Herr, der unser gedacht hat, wird segnen" den Schluß gezogen, daß der Hymnus eine Opferhandlung begleitete, und daß mit diesen Worten der feiernden Gemeinde vom Priester die gnädige Annahme des Opfers verkündet und daran anschließend die Gnadenverheißung des priesterlichen Segens zugesprochen wurde. Vielleicht war dieses Opfer die unter dem Namen 'azkara erwähnte kultische Zeremonie (vgl. 3. M. 2, 2 u. ö.), bei der ein Teil des sog. Speisopfers, d. h. der aus Vegetabilien (Mehl, Öl, Weihrauch) bestehenden, mincha genannten Opfergabe ins Altarfeuer geworfen wurde vgl. u. zu Ps. 38 u. 70.

Der Hymnus zeigt, wie weit in liturgischen Dichtungen die Vermischung der literarischen Gattungen gehen kann. Das hymnische Element ist hier auf das Mittelstück V. 3–8 und den Abgesang beschränkt. Die übliche Introduktion fehlt ganz. Dafür steht am Anfang ein Gebet. Zwischen die hymnischen Motive aber schieben sich rein liturgische Elemente, Segenssprüche, Gebet und Gnadenversicherung als Responsen auf die priesterliche Aufforderung zum Erweis des Glaubens. So haben wir hier fast alle in der Kultlyrik möglichen literarischen Gattungen zusammen.

Das sie einigende Band ist das große Credo Israels: die Gewißheit, den Gott der Gnade und Macht zum Helfer in allen Nöten der Zeit zu haben. Dieser Gott

kann helfen, denn er ist der eine und allmächtige. Die von den Heiden verehrten Bilder sind ja nichts, „eitel Machwerk von Menschenhänden". Und er will helfen, denn er ist der huldvolle Gott, der seine Verheißungen in Treuen erfüllt.

Dieses oft in den Gebeten begegnende Glaubensmotiv verbindet sich hier mit dem Gedanken an Gottes verletzte Ehre, deren Wiederherstellung die erste und nächste Angelegenheit für Israel ist. Wir kennen ihn aus dem Propheten Ezechiel, in dessen Heilsverheißung er eine hervorragende Rolle spielt, vgl. Ez. 36, 16ff. „Um seines heiligen Namens willen", so sagt dieser Prophet, will Gott sein von den Heiden zertretenes Volk wieder zu Glück und Ehren bringen, nicht um Israels willen. Israels Sündenschuld rechtfertigt die Strafe der Verstoßung von Gottes Angesicht, die es getroffen hat, vollauf, aber in den Augen der törichten Heiden ist dieses Elend nicht göttliche Strafe, sondern ein Zeichen der Schwäche Jahwes, der sein Volk nicht hatte vor seinen Feinden schützen können. Die Heidengötter hatten scheinbar über ihn triumphiert. Diesen Wahn will Gott nun durch die Wiederherstellung Israels zerstören, „damit sie erkennen, daß ich Jahwe bin". Darum offenbart er sich vor aller Welt als der, der die Macht hat, zu töten und lebendig zu machen und als der Heilige, der die Sünde straft bis zur Vernichtung des eigenen Volkes.

Die trüben Erfahrungen, aus denen dieser prophetische Gedanke der göttlichen Selbstrechtfertigung geboren worden war, hat Israel auch nach dem Exil oft und reichlich machen müssen. Der Glaube, den allein wahren Gott zu haben und als sein Eigentumsvolk Herrenrecht in der Welt zu besitzen (vgl. zu Ps. 33), begegnete dem Spott der Heiden, die aus dem Widerspruch zwischen ihm und der geschichtlichen Wirklichkeit das Gegenteil folgerten. Das machte ihre politische Überlegenheit für Israel doppelt unerträglich. Aus diesem demütigenden Empfinden ist die Bitte gesprochen, mit der unsere Liturgie anhebt. Sie ist ein Appell an die Ehre des Herren der Welt, zu dem sich Israel bekennt: „Warum sollen die Heiden sagen: wo ist denn ihr Gott?" Aber zugleich ist sie ein stummes Sündenbekenntnis, das demütige Anerkennen der eigenen Unwürdigkeit in der Beugung unter Gottes Zuchtrute. Dieses bringt dann die Erinnerung an die Gnade Gottes, der nicht ewiglich hadert, wie von selbst auf die Lippen der Beter. Was uns leicht als Widerspruch erscheint — „nicht um unsertwillen", und doch wieder „weil wir die Verheißung haben" —, hat also in der religiösen Empfindung, aus der der Psalm gesprochen ist, seine Einheit.

Eigenartig berührt der Abgesang des Hymnus. Er grenzt das Herrschaftsgebiet Gottes, den er eben noch mit Nachdruck den Schöpfer von Himmel und Erde genannt hat, scharf ab gegen das Land der „Stille", die Welt der Abgeschiedenen dort unten in der scheol, wie die Israeliten die Unterwelt nannten. Nur die Reiche des Lichts, Gottes himmlische Region, die er sich und seinen Geistern vorbehalten hat, und die Erde, der Schauplatz des menschlichen Lebens, stehen in Verbindung miteinander. Im Hades preist keine Stimme den Herrn, denn dort weiß man nichts von ihm. Dort ist man „abgeschnitten von Gottes Hand", wie es Ps. 88, 6 heißt. Darum lobsinget ihm, solange ihr das Licht schaut!

Diese trübselige Vorstellung von der scheol als dem Land des Vergessens und Vergessenseins begegnet öfter in den Psalmen und kontrastiert hier aufs Schärfste mit dem Glauben an Gottes allmächtiges Walten. Sie ist ein Zeichen für den ausgeprägten Diesseitscharakter, den die alttestamentliche Frömmigkeit trägt. Sie atmet in dieser sichtbaren Welt des geschichtlichen Lebens und Wirkens. Hier offenbart sich Gott seinen Frommen, hier vollendet sich seine Verheißung an Israel in der Aufrichtung des um das auserwählte Volk sich gliedernden Gottesreiches. Der Glaube an ein Jenseits und an ein Leben nach dem Tode zur Teilnahme an dem vollendeten Gottesreich auf Erden ist der Menge der Frommen lange verschlossen geblieben. Er war, wie wir sehen werden, Eigentum kleiner Kreise.

135.

[1]Lobsinget dem Namen des Herrn, lobsingt ihm, ihr Diener des Herrn,
[2]Die ihr steht im Tempel des Herrn, in den Höfen des Hauses unsres Gottes!

[3]Lobsingt ihm, denn gütig ist der Herr, spielt seinem Namen so hold,
[4]Denn Jakob erkor sich der Herr, Israel zum Eigentumsvolke.

[5]„Ja ich weiß es wohl, groß ist der Herr,
unser Gott überragt alle Götter,
[6]Was immer er will,
der Herr vollbringt es,
im Himmel und auf Erden,
Im Meere und allen Tiefen" — —

[7]Der Wolken heraufführt vom Ende der Erde,
Blitze wirkt er beim Regen, läßt den Sturm aus seinen Speichern heraus;
[8]Der Ägyptens Erstgeburt schlug vom Menschen bis hin zum Vieh,
[9c]Der[9] Zeichen sandte und Wunder unter dich, Ägypten,
Gegen Pharao und all seine Leute;
[10]Der große Nationen schlug und tötete mächtige Könige,
Sihon, der Amoriter König, und Og, den Herrscher von Basan,
[11]Und so Kanaans Reiche zumal,
[12]Und ihr Land hingab zum Besitz, zum Besitz seinem Volk Israel.

[13]„Herr, dein Name währt ewig, dich rühmt, Herr, das fernste Geschlecht!
[14]Der Herr schafft Recht seinem Volk und erbarmt sich all seiner Diener."

[15]Die Götzen der Heiden
sind Silber und Gold,
Gemächte von Menschen,
[16]Haben einen Mund und können nicht sprechen,
haben zwei Augen und können nicht sehen,
[17]Haben zwei Ohren und können nicht hören,
noch ist Atem in ihrem Munde.
[18]Ihnen gleich werden die, die sie machen, jedweder, der ihnen vertraut.

[19]Ihr vom Hause Israel, preiset den Herrn,
ihr vom Hause Aron, preiset den Herrn,
[20]Ihr vom Hause Levi, preiset den Herrn,
ihr Frommen alle, preiset den Herrn!

[21]Gepriesen sei der Herr aus Zion, der in Jerusalem thront!

[9] šešalaḥ.

[1b] 134,1 116,19 92,14. [3] 147,1. [4] 5. M. 7,6. [5] 115,3. [7] Jer. 10,13 (51,16). [10] 5. M. 7,1 11,23. [11] 5. M. 3,21; 4,38. [13] 102,13 2. M. 3,15. [14] 90,13 5. M. 32,36. [15] 115,4ff. 19f. 115,9ff. 118,2ff. [21] 134,3.

Auch diesen liturgischen Hymnus haben wir uns im Wechselgesang zwischen Tempelsängern und der feiernden Gemeinde gesungen zu denken etwa so, daß der Aufgesang mit der Aufforderung zum Lobpreis Gottes und die Schlußzeile des Abgesanges gemeinschaftlich, das übrige von den zünftigen Sängern vorgetragen wurde. In V. 6f. und V. 13f. intonierte wahrscheinlich eine einzelne Stimme aus dem Chor, der dann mit den hymnischen Motiven V. 7ff. und 15ff. fortfuhr. Den Abgesang könnte man sich wie 115,9ff. responsorisch vom Levitenchor und der Gemeinde gesungen denken:

Chor: Ihr vom Hause Israel, preiset den Herrn!
Gemeinde: Ihr vom Hause Aron, preiset den Herrn!
Gemeinde: Ihr vom Hause Levi, preiset den Herrn!
Chor: Ihr Frommen alle, preiset den Herrn!
Chor und Gemeinde: Gepriesen sei der Herr aus Zion,
der in Jerusalem thront!

Solch ein brausender Jubelruf am Schlusse des Hymnus macht uns die Aussage Klagel. 2, 7: „Die Feinde lärmten im Hause des Herrn wie am festlichen Tage" verständlich.

Der Inhalt dieses „Psalms im Musiv-Stil" (vgl. o. S. 34) ist nach der herrschenden Stilregel im Aufgesang bereits angedeutet: Jahwe, der gnädige Gott, der sich Israel zum Eigentumsvolk erwählt hat. Diesen Glaubensgedanken entfaltet der schön gegliederte Hauptteil V. 5–18 nach den grundlegenden göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Ewigkeit und Barmherzigkeit. Die Allmacht in Natur und Geschichte nimmt den breitesten Raum ein, mit Recht, denn sie ist die religiöse Voraussetzung des Erwählungsgedankens. Die dabei zur Verwendung kommenden Hymnenmotive sind die bekannten: Gottes wunderbare Macht und Weisheit in den Naturerscheinungen (Gewitter) und seine gnädige Leitung der Weltgeschichte bei der Gründung seines erwählten Volkes (Auszug und Eroberung Kanaans). Verstärkend tritt im Abschluß des Hauptteils das Spottmotiv hinzu, die Brandmarkung der Torheit heidnischer Bilderverehrung. Auf diesem dunklen Hintergrunde erhebt sich Israels geistiger Gottesglaube um so strahlender. Aus der fast wörtlichen Wiederholung von 115, 4ff. in unserm Psalm darf man übrigens nicht folgern, daß auf der einen oder der anderen Seite Entlehnung vorliege und daraus auf Abhängigkeit des einen Dichters vom andern schließen. Solche Motive waren Gemeingut der religiösen Dichtung, sie liefen frei um und wurden nach Belieben in immer neuen Verbindungen verwertet. Es wäre darum auch voreilig, die Stichen 15–18 der Liturgie als späteren Zusatz nach Ps. 115 zu streichen.

Betreffs ihrer Entstehungszeit wird im allgemeinen zu gelten haben, was bei Ps. 115 gesagt worden ist.

Die Aufforderung „Lobsinget dem Herrn" (Hallelu-jah), mit der die Introduktion von Ps. 135 beginnt, ist eine der vielen konventionellen liturgischen Formen der israelitischen Kultlieder. Es gibt im Psalter eine ganze Reihe von Dichtungen, die mit diesen Worten beginnen, eigentliche Kultlieder und geistliche Gesänge einzelner Frommer, vgl. Nr. 113, 117, 135, 146, 147, 148, 150; auch Nr. 111 ist hier zu nennen.

Aus der Gruppe der Hallelu-jah-Lieder gehören in diesen Zusammenhang Nr. 113, 147, 148 und 150.

113.

[1]Lobsinget ihr Diener des Herrn, lobsinget dem Namen des Herrn!
[2]Des Herrn Name sei gepriesen jetzt und immerdar,
[3]Von Sonnenaufgang bis da, wo sie sinkt, sei sein Name gepriesen!

[4]Erhaben über alle Völker ist der Herr, über die Himmel seine Majestät:
[5]Wer gleicht dem Herrn, unserm Gott –,
hoch oben sein Thron,
[6]tief hernieder schaut sein Auge!‹›
[7]Er erhebt aus dem Staub den Geringen, aus dem Kot erhöht er den Armen,
[8]‹Ihm› Sitz zu geben bei Edlen, bei den Edlen ‹des Volks›.
[9]Er gibt Hausrecht der Unfruchtbaren, läßt sie lachen als Mutter der Kinder!

[6] Wenn das am Schluß stehende „im Himmel und auf Erden" überhaupt Beziehung hat, dann nur auf die Aussage V. 5a. Aber der Dichter hat wohl kaum diesen Zusatz zu der Frage gemacht; er stammt aus 5. M. 3, 24.

[3] Mal. 1, 11. [4] 99, 2 57, 6 u. 12. [5] Jes. 57, 15. 138, 6. [7—8] 1. Sam. 2, 8. [9] 1. Sam. 2, 5 Jes. 54, 1 ff. 66, 7 ff.

Der Hymnus verherrlicht Israels Gott als den Gott der Allmacht und der Gnade. Sein Thron steht im höchsten Himmel, aber doch neigt er sich voll Erbarmen zu den Elendesten dieser Welt hernieder. Mit diesem sinnigen Gegensatz umschreibt der Dichter zugleich den ganzen Umfang des göttlichen Regiments, das er schon in dem Aufgesang und der hymnischen Einführung des Hauptgedankens V. 4 f. als Himmel und Erde umspannend gefeiert hat.

Der Glaube an Gottes ausgleichende Gerechtigkeit, der in der Erhöhung des Ausgestoßenen — das ist der, der auf dem „Kehrichthaufen" liegt — und in der Beseligung der um ihrer Kinderlosigkeit willen mißachteten Ehefrau so schön veranschaulicht wird, kommt erst recht zur Geltung, wenn man weiß, daß diese Typen getrösteten Elends Symbole für Israels zeitiges Los in der Welt und seine dereinstige Verherrlichung vor den Augen der Völker sind. Jetzt gleicht Gottes Volk dem Bettler auf dem Kehrichthaufen vor dem Dorf, aber in Zukunft sitzt es auf dem Thron; jetzt ist Zion das kinderlose, kaum im Hause geduldete Weib, aber dereinst klingt ihr fröhliches Lachen über ihrer Kinder Schar.

Der Hymnus faßt den Inhalt der Zionslieder in der großen lyrischen Dichtung Jes. 40—55 in einen kurzen Jubelruf zusammen. Sein Grundton ist also die Hoffnung auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes an sein Volk. Deren Prophet war ja der große unbekannte Dichter am Ende des Exils gewesen, dessen herrliche Gesänge uns im zweiten Teil des Buches Jesaja erhalten sind und den man mit vollem Recht den „Evangelisten des alten Bundes" genannt hat. Die überschwängliche Hoffnung hatte sich dann freilich ganz anders erfüllt als „Deuterojesaja" erwartet hatte. Aber Israel hat in all den schweren Zeiten nach der kläglichen Wiederherstellung des Staatswesens in Jerusalem und Umgegend nicht aufgehört, der Gnade seines Gottes zu vertrauen und auf das Kommen der vollendeten Heilszeit zu bauen. Mutig hat es der ihm feindlichen Welt das Dennoch des Glaubens entgegengehalten. Davon legt auch dieser Psalm Zeugnis ab, den wir um seines Grundtons willen eine prophetisch-eschatologische Liturgie nennen können. Dazu stimmt der großartige religiöse Universalismus, der in ihm zum Ausdruck kommt. Der Gott Israels ist der Gott aller Welt, darum soll das Lob seiner Erhabenheit in allen Nationen und Sprachen erklingen, „von Sonnenaufgang bis zu ihrem Niedergang", wie es schon beim Propheten Maleachi heißt.

Wie alle diese musivischen Kultdichtungen gehört Ps. 113 der späteren Literaturperiode an. Dafür spricht auch der künstliche Archaismus seiner Sprache. In seiner Anlage zeigt er die Eigenart des verkürzten Hymnenstils, vgl. o. S. 10 u. 34.

Eine Liturgie im Musiv-Stil ist auch Ps. 147, wenn auch hier die Aufreihung von Stellen der heiligen Schriften nicht so deutlich in die Augen springt.

147.

[1]Lobsinget dem Herrn!
Ja, schön ist's, unserm Gott zu singen,
gar köstlich, Lobpreis geziemt sich!
[2]Der Herr baut Jerusalem auf, er sammelt Israels Flücht'ge,
[3]Der Heiland gebrochener Herzen, der Arzt ihrer schmerzenden Wunden!
[4]Der den Sternen die Zahl bestimmt, sie alle mit Namen herrufend,
[5]Ja, groß ist der Herr und allgewaltig,
seine Weisheit und Einsicht unendlich!
[6]Der Herr hilft den Duldenden auf, aber die Gottlosen beugt er zur Erde.

[7]Singet dem Herrn ein Danklied, spielt unserm Gott auf der Zither,
[8]Der den Himmel mit Wolken bedeckt, der Regen dem Erdboden schafft,

Der die Hügel Gras sprossen läßt,
[9]Der den Tieren ihr Futter gibt,
den Rabenjungen, die[c] [9]schreien!
[10]Er hat nicht Lust an des Rosses Stärke, an des Mannes Schenkeln Gefallen,
[11]Gefallen hat Gott an den Frommen, an dem, der seiner Gnade harrt,

[12]Jerusalem, preise den Herrn, lobsinge, Zion, deinem Gott,
[13]Daß er die Riegel deiner Tore gefestigt, deiner Kinder Scharen gesegnet,
[14]Der Friede deinen Grenzen gewährt, mit dem Mark des Weizens dich sättigt,
[15]Der sein Gebot zur Erde entsendet, und eilends läuft's seinen Weg,
[16]Der Schnee gleich Wollflocken sendet und Reif wie Asche verstreut,
[17]Der sein Eis gleich Brocken hinwirft, wer kann seinem Frost widerstehn?
[18]Er entsendet sein Wort, – es zerschmilzt sie,
seinen Wind läßt er wehen, – da rinnen die Wasser!

[19]Er hat Jakob sein Wort verkündet, Israel sein Gebot und Gesetz.
[20]So tat er an keinem Volke, Rechtsordnung kennen sie nicht.

[17] Möglich wäre auch majim ja'amedu „gerinnen die Wasser". [20] Einige Übers. lasen am Schluß jodi'em „er hat sie gelehrt", was sachlich auf dasselbe hinauskommt.

[1] 135, 3 92, 2 33, 1 (133, 1). [2] Jes. 11, 12 56, 8. [3] 34, 19; Jes. 61, 1. [4—5] Jes. 40, 26ff. [5] 145, 3. [6] 146, 9; Jes. 26, 5. [7] 98, 5 33, 2. [8] 104, 13f. [9] Hiob 28, 41. [10] 33, 16f. [14] 81, 17. [17] Nah. 1, 6. [19f.] 5. M. 4, 8 u. 32ff.

Der Hymnus erschöpft sein Thema in drei Sätzen, die deutlich durch geläufige hymnische Introduktionen bezeichnet sind und sich meist in dem dieser Gattung eigenen Partizipialstil bewegen. Er ist ein Lobpreis auf den Schöpfergott, der sich seinem erwählten Volke offenbart hat, der in Gnaden sein Geschick zum Guten gewendet hat und noch weiter wenden wird. Auch hier bestimmt der Dreiklang Allmacht, Erwählung, Barmherzigkeit den Ton des Ganzen. Es sind die drei Glaubenssterne, die Israel auf dem dunklen Wege durch seine Geschichte leuchten und seine Seele über das drückende Gefühl der gegenwärtigen Ohnmacht hinausheben in die Herrlichkeit der Heilszeit. Daher die starke Betonung der Abhängigkeit alles Geschaffenen von Gott, die zur religiösen Verurteilung menschlicher Machtmittel wird, ein in der religiösen Lyrik des A. T. oft wiederkehrendes Motiv. Daher auch die Freude über Jerusalems zunehmendes Glück im Wachstum seiner Bewohnerzahl und die Hoffnung auf völlige Wiedergewinnung der in der Fremde weilenden „Verstoßenen".

Der Dichter hat die beiden Motive der Allmacht und Gnade in den drei Strophen aufs Glücklichste miteinander zu verbinden verstanden. „Israels Geschichte ist wie das Weltall ein Werk unendlich tiefen und reichen göttlichen Verstandes. Sie ist ein Spiegel gnädiger Liebe und gerechten Zorns." (F. Delitzsch).

Wenn V. 2 und 13f. auf die Wiederherstellung Jerusalems unter Nehemia (Neh. 6, 1ff. 12, 27ff.) bezogen werden dürfen, ließe sich der Hymnus zeitgeschichtlich bestimmen. Doch ist das sehr unsicher.

Während die eschatologische Hoffnung in Ps. 147 gleichsam nur als Unterton mitklingt, scheint sie in Ps. 148 im Mittelpunkt der Gedanken zu stehen. Denn wenn wir ihn recht verstehen, klingt er aus in dem Ausdruck der Hoffnung auf das Kommen der Heilszeit für Israel und die Welt und muß von da aus erklärt werden.

148.

[1]Lobsinget dem Herrn aus dem Himmel, lobsingt ihm in himmlischen Höhen,
[2]Lobsinget ihm, all seine Engel, lobsinget ihm, all seine Scharen,

[3]Lobsinget ihm, Sonne und Mond, lobsingt ihm, ihr leuchtenden Sterne,
[4]Lobsing' ihm, du höchster Himmel, und du himmlische Flut dort oben!
[5]Sie sollen loben den Namen des Herrn, denn er war's, dessen Wort sie erschuf,
[6]Für alle Zeiten stellt' er sie hin,
ein Gesetz gab er, das ‹sie ewiglich bindet!›

[7]Lobsinget dem Herrn von der Erde, ihr Wale und was in der Tiefe,
[8]Feuer und Hagel, Sonne und Nebel,
Windsbraut, die des Herrn Gebot ausrichtet,
[9]Ihr Berge und all ihr Hügel, Fruchtbäume und all ihr Zedern,
[10]Ihr wilden und zahmen Tiere, was da kriecht und was fliegt mit Flügeln,
[11]Irdische Herrscher samt Völkern, Fürsten und Richter auf Erden,
[12]Jünglinge samt Jungfrauen, Greise und Kinder zumal!

[13]Alles lobe den Namen des Herrn, denn sein Name allein ist erhaben,
Seine Glorie über Himmel und Erde!
[14]‹Er wird› ein Horn seinem Volke ‹erhöhen›,
Ein Ruhm für all seine Frommen,
für die Israelsöhne, das Volk ‹seiner Freunde›!

[6] Es wird ja'abheru zu lesen sein. [14] Einige Übers. lasen wejarem, was wohl auch ursprünglich gemeint ist. [14] Wahrscheinlich ist des Reimes wegen qerobau zu lesen. Sachlich ist damit nichts geändert, denn der überlieferte Text qerobo „seiner Nähe" besagt dasselbe.

[2] 103, 20 f. [6] Jer. 31, 35. [8] 104, 4. [10] 1. M. 1, 20 ff.; 7, 14; 5. M. 4, 17. [13] Jes. 12, 4.

Diese Liturgie besteht eigentlich nur aus zwei hymnischen Introduktionen, die zu selbständigen strophischen Gebilden erweitert sind, und einem kurzen Abgesang. Auch er zeigt den für den Eingang eines Hymnus charakteristischen Stil. Das Lied ist ein weiteres lehrreiches Beispiel dafür, wie man in späterer Zeit liturgische Dichtungen aus Verbindung gegebener Elemente gewann. Rein künstlerisch betrachtet sind solche komponierten Gebete von geringem Werte, sie haben wohl auch kaum den Anspruch erhoben, poetische Leistungen zu sein. Ihre Stärke liegt in Gefühl und Gedanken, in der Macht, mit der sie zentrale Glaubensideen zum Ausdruck bringen und die Herzen zu Gott emporheben. Sie gleichen darin unsern evangelischen Bekenntnisliedern.

Der musikalische Vortrag des Liedes erfolgte wahrscheinlich in Wechselchören (1–6 u. 7–12) mit abschließendem gemeinsamen Gesang (13–14).

Der Verfasser des Hymnus fordert die ganze Schöpfung zu einem jauchzenden Hallejuja auf als rechtem Lobpreis für den, dessen Macht Himmel und Erde erfüllt: alle göttlichen Wesen dort oben in den himmlischen Regionen und alle kosmischen Mächte und Kräfte, Sonne, Mond, Sterne, selbst den Himmelsozean, den die altorientalische Weltvorstellung über dem Firmament gelagert dachte; hienieden aber die ganze belebte Schöpfung, Wasser, Luft, Wolken, Wind, Blitz, Berge, Bäume, Tiere aller Art und Menschen jeder Nation, jeglichen Standes und Alters – sie alle sollen zusammenwirken zu der großen Symphonie der Schöpfung für den Schöpfergott, der zugleich der Gott des ewigen Heilsratschlusses und seiner Vollendung in dem Kommen seines Reiches ist. Das ist der letzte Grund für diesen das Weltall durchbrausenden Jubel: der Gott der Allmacht ist auch der Gott der Gnade und Verheißung, und Israel ist der Träger derselben. Im Heil des erwählten Volkes vollendet sich das Heil der Welt, darum ist das „Horn", das Gott Israel „erhöht", d. h. die messianische Machtfülle, die er ihm verleihen wird, das Morgenrot der Weltverklärung, und dem soll die Kreatur entgegenjauchzen.

Der Psalm offenbart uns die ganze Höhe des religiösen Universalismus der Israels Frömmigkeit durchdrang. Mit Recht hat F. Delitzsch gesagt, das erhabenste Glaubensbewußtsein sei in diesem Psalm mit der großartigsten Weltanschauung vereinigt. In solchen Äußerungen des religiösen Bewußtseins Israels lebte der Geist seiner großen Propheten fort.

Man würde diese und ähnliche Psalmen um die Kraft ihrer sinnlichen Vorstellungen bringen, wenn man in der Aufforderung an die Naturmächte bloß poetische Formeln sehen wollte. Hier ist alles ganz wirklich gemeint, denn die aufgerufenen astralen Kräfte und irdischen Schöpfungen sind für das unentwickelte Denken des antiken Menschen göttliche Wesenheiten, nicht Naturobjekte (vgl. zu Ps. 19). Es liegt also in den Worten des Dichters ein lauter Protest gegen den heidnischen Polytheismus der Kulturwelt, in der Israel, das Volk des einen wahren Gottes, steht.

Nach Inhalt und Form ist dieser liturgischen Dichtung aufs nächste verwandt die große Litanei im griechischen Daniel, Kap. 3, 52–88 (vgl. o. S. 3), die die poetischen Formen der Ps. 136 und 148 in sich vereinigt.

Ps. 150 ist wohl ein rein literarischer Hymnus, der von vornherein dazu bestimmt war, die fertige Sammlung der religiösen Poesie des Psalters würdig abzuschließen. Er ist der große Schlußakkord, in den das vielstimmige Gebetsleben der Psalmen ausklingt, eine brausende Symphonie der Worte und Töne, die vom Tempel aus zum Throne Gottes emporsteigt und in die die ganze Menschenwelt jauchzend einstimmt — ein Text, der der hinreißenden Kraft und melodischen Fülle Regerscher religiöser Tonkunst würdig gewesen wäre!

150.

Lobsinget Gott in seinem Tempel, lobsingt ihm in seiner Feste,
Lobsingt ihm ob seiner Krafttaten, lobsingt ihm ob seiner Machtfülle!
Lobsingt ihm zum Schall der Posaune, lobsingt ihm mit Harfe und Zither,
Lobsingt ihm mit Pauken und Reigen, lobsingt ihm mit Saiten und Flöte,
Lobsingt ihm mit schallenden Zymbeln, lobsingt ihm mit dröhnenden Becken!
Alles was Odem hat - lobe den Herrn!

2. Gruppe:

Innerhalb der Gattung der liturgischen Hymnendichtung tritt eine Gruppe von Liedern durch ihren eschatologischen Inhalt hervor. Auch äußerlich sind sie gekennzeichnet dadurch, daß sie in der überlieferten Psalmensammlung meist in Gruppen zusammenstehen: Nr. 46 und 47, 75 und 76, 93, 96–99 (vgl. die Einleitung). Dazu nehmen wir Ps. 33 hinzu. Über Ps. 45 s. u. II. Profane Lyrik.

Das Thema dieser Dichtungen ist uns schon aus einigen Liedern bekannt. Es ist ein Hauptstück der religiösen Weltanschauung Israels, die messianische Hoffnung. Sie glaubt an die einstige Verherrlichung Israels vor den Augen der feindlichen Welt in dem Gericht Gottes über diese. Ihr Inhalt ist also das Kommen der vollendeten Gottesherrschaft auf Erden. Dieser Glaube war ein wichtiges Motiv der prophetischen Heilspredigt gewesen. In dem „Evangelisten des alten Bundes" (s. o. S. 42) hatte er seinen kühnsten Verkünder gefunden und ist wohl durch ihn zum Lieblingsthema der religiösen Hymnendichtung geworden. Wir werden ihm aber auch sonst in der Lyrik Israels begegnen, in Gebeten wie in Liedern.

Es ist selbstverständlich, daß in diesen messianischen, oder wie man besser sagt: eschatologischen Hymnen nicht der ganze Umfang der Zukunftshoffnung Israels zum Ausdruck kommt. Entsprechend der den Hymnus beherrschenden freudigen Stimmung entfalten sie diese nach ihrer lichten Seite. Sie feiern Gottes Gerechtigkeit und Bundestreue als die Motive seiner Offenbarung im Weltgericht, seine unwiderstehliche Macht als deren Mittel und das Heil der Welt als deren letztes Ziel. Dabei tritt die Vorstellung vom messianischen Könige als einer der Gnadengaben Gottes beim Anbruch der Heilszeit fast gänzlich zurück.

Zu den inhaltlichen Merkmalen kommen äußere in Stil und Sprache. Diese Psalmen haben ihre Lieblingsausdrücke und bestimmte Stilformen, die dem Leser sofort auffallen. Beliebt sind die Introduktionen „Singet dem Herrn ein neues Lied" und „Der Herr ward König".

Wie es scheint, stehen manche dieser Lieder sprachlich unter dem Einfluß der Dichtungen des unbekannten Propheten in Jes. 40 ff. Daraus wird man auf ihre Entstehung im persischen Zeitalter und später schließen dürfen, womit aber nicht gesagt sein soll, daß es nicht schon in alter Zeit eschatologische Hymnen gegeben hat. Denn wenn es eine ausgeprägte religiös-nationale eschatologische Hoffnung in Israel gegeben hat — und das steht außer Zweifel, da die Propheten sie voraussetzen! — dann hat es gewiß auch eschatologische Dichtungen gegeben, z. B. Lieder, die den „Tag Jahwes verherrlichten", vgl. Am. 5, 18 Zeph. 1, 8 ff. Einige Hymnen sind wohl ursprünglich rein literarische Erzeugnisse und erst später zu Kultliedern gemacht worden, andere wieder tragen die Merkmale der Chorlyrik an sich, sie scheinen aber in älterer Zeit nicht im Kultus gebraucht worden zu sein, da ihnen die auf die Vertonung bezüglichen Kunstausdrücke (vgl. die Einleitung) fehlen. Vielleicht sind einige für die Zwecke der Konventikelgottesdienste gedichtet worden.

98.

[1]Singet dem Herrn ein neues Lied, er hat Wunder gewirkt,
Ihm hat seine Rechte geholfen und sein furchtbarer Arm!
[2]Der Herr ließ schauen sein Heil,
vor den Augen der Völker erzeigt' er seine Gnade.
[3]Er hat ‹Jakob› seiner Liebe gedacht, seiner Treue dem Haus Israel.
Nun schauen alle Fernen der Erde unseres Gottes Heilstat.

[4]Jauchzet dem Herrn, alle Welt, frohlocket mit Jubel und Spiel,
[5]Ja, spielet dem Herrn mit der Zither, mit Zither und festlichem Klang,
[6]Zu Drommeten- und Hörnerschall jubelt und jauchzt vor dem König!‹[6]›

[7]Es dröhne das Meer und was drinnen, der Erdkreis und was ihn bewohnt,
[8]Ströme sollen Beifall klatschen, Berge in Jubel ausbrechen
[9]Vor Gott, dem Herrn, der da kommt, ‹ja kommt› zu richten die Erde:
[10]Er richtet den Erdkreis nach Recht, die Völker nach Gebühr!

[6] Wahrscheinlich sind hammelekh und Jahwae am Schlusse Varianten. [9] Die Form der Anadiplosis ist für diese Hymnen charakteristisch.

[1—3] Jes. 59, 16 63, 5 52, 10 63, 7 40, 10. [4] Jes. 44, 23 49, 13 52, 9, aber auch 14, 7. [5] Jes. 51, 3. [8] Jes. 55, 12.

„Singet dem Herrn" — mit dieser seit alters im Hymnus gebräuchlichen Formel setzt das Lied kräftig ein. Die Situation, in der es ertönt, ist damit sofort gezeichnet: Israel huldigt seinem Gotte in einem feierlichen Dankfeste im Tempel. Aber warum sagt der Dichter: singet ein neues Lied? Weil die alten Loblieder nicht dem Ausdruck geben, wovon die Seele des Volkes in ihren Tiefen ergriffen ist. Dem neuen, unerhörten Begegnis, das Israel widerfahren ist, gebührt ein neuer, vollerer Lobpreis dessen, der es gewirkt hat. Dieser Gedanke ist nicht erst von dem Dichter unseres Liedes gefaßt worden. Er folgt darin, wie auch sonst vielfach, dem Vorbilde des großen Unbekannten in Jes. 40 ff., bei dem uns zuerst die Aufforderung begegnet, dem Gotte Israels mit einem neuen Liede zuzujubeln. Eins seiner prophetischen Lieder, Kap. 42, 10—44, 23 beginnt mit folgender prächtiger lyrischen Introduktion:

Singet dem Herrn ein neues Lied,
sein Lob auf der ganzen Erde!
Es brause das Meer und was drinnen, die Gestade und ihre Bewohner,

Jauchzen soll Steppe und Trift, die Höfe, wo Kedar wohnt,
Jubeln die Felsbewohner, von den Bergen den Freudenruf senden;
Gott soll man die Ehre geben und seinen Ruhm den Fernsten verkünden!

Nun spielt bei diesem prophetischen Sänger der Gegensatz zwischen dem „Alten", was schon eingetroffen ist, und dem „Neuen", was Gott durch den Propheten verheißt, eine bedeutende Rolle, vgl. 42, 9. Jenes ist die Erfüllung der alten Weissagungen vom Sturz der Israel bedrängenden Weltmacht und von der künftigen messianischen Herrlichkeit des Volkes Gottes, dieses aber ist die weit darüber hinausgehende Gnadentat, die Gott nach dem bergeversetzenden Glauben des Propheten Israel jetzt erweisen will, seine Ausrüstung zum Missionar der Heidenwelt. Wir werden also annehmen dürfen, daß das in den Psalmen öfter begegnende hymnische Motiv des neuen Liedes von jenem Unbekannten in die lyrische Dichtung Israels eingeführt worden ist.

Auch den Inhalt dieses „neuen" Liedes kleidet unser Dichter in der Eingangsstrophe in Worte des 2. Jesaja. Er spricht da vom Anbruch der Heilszeit für Israel. Das ist die „Gerechtigkeit", wie es wörtlich statt Gnade heißt, die Huld und Treue, die er Israel erzeigt hat.

„Es ist das Heil uns kommen her
Von Gnad' und lauter Güte" –

so hat auch Israel einst gesungen, wenn auch aus einer andern religiösen Grundstimmung heraus als der christliche Dichter. Das zeigt das eine Wort „Gerechtigkeit", das wir hier wie fast überall mit Gnade wiedergegeben haben. Was Israel mit Recht als Ausfluß göttlicher Barmherzigkeit empfindet, ist nämlich objektiv betrachtet die Herstellung eines Zustandes, auf den es als Volk der Erwählung und Verheißung ein Anrecht hat, nämlich kraft jenes Herrenrechtes, nach dem das Volk des allmächtigen Herrn der Welt eine zentrale Stellung in dieser zu beanspruchen hat, innerlich und äußerlich, vgl. u. zu Ps. 33. Das Kommen der Heilszeit und der Anbruch der vollen Herrschaft Gottes über die geschichtliche Völkerwelt ist zugleich ein Akt der erbarmenden Gnade und der richterlichen Gerechtigkeit Gottes, die Israel zu seinem Rechte verhilft gegenüber den Heiden, die bisher die Macht in Händen hatten. Daher die Betonung der Selbsthilfe Gottes: „Ihm half seine Rechte und sein ‚heiliger', d. i. majestätisch gewaltiger Arm." Niemand stand ihm bei in der Bezwingung der feindlichen Weltmächte, auch Israel hat nichts dazu getan. Das konnte nur er selbst und er ganz allein zuwege bringen, denn er ist ja der eine und allmächtige Gott, der Wundertaten wirkt. Daher auch die wiederholte Hervorhebung des Gedankens, daß das „vor den Augen der Völker" geschehen ist, daß „alle Enden der Erde" das Israel widerfahrene Heil schauen können. Was bisher nur im Glauben Israels Wirklichkeit war und eben deswegen von den Heiden verlacht wurde, das hat Gott jetzt zur sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit gemacht in der Verherrlichung seines so lange getretenen und verachteten Volkes.

Aber der Hymnus bleibt nicht bei diesem Gedanken an Israels äußere Rechtfertigung stehen. Sie ist nur das Vorspiel des herrlichen Schauspiels, das nun auf Erden vor sich gehen wird. Wie man dem irdischen Könige zujauchzt, wenn er den Thron seiner Väter besteigt (vgl. u. S. 49 f.), so wird nun alle Welt dem „Könige" Jahwe zujubeln, denn er hat jetzt mit Israels Verherrlichung das Weltregiment allein und für immer an sich genommen. Dieser Gedanke wird hier nur kurz im 2. Gesätz angedeutet, ist aber darum nicht weniger wichtig als da, wo er breiter ausgeführt wird (s. zu Ps. 93). Der Glaube an Israels künftiges Heil vollendet sich also in dem Ausblick auf die große Völkerwelt, die sich von den eitlen Götzen zu dem wahren Gott bekehrt und ihn mit Israel vereint als den König und Heiland der Welt feiert. So weist dieser Glaube kraft des ihn treibenden prophetischen Geistes über die Nation und ihre religiösen Ansprüche hinaus in die Nacht des Heidentums, die er mit seinem Lichte durchleuchten soll. Er ist universal, und muß es trotz aller nationalen Verschränkung sein, weil der Gott, auf dessen Offenbarung er sich gründet, der alleinige Herr alles geschichtlichen Lebens ist.

Am Schlusse erhebt sich der Hymnus in der Kraft des ihn leitenden dichterischen Vorbildes zu einem Bilde von vollendeter poetischer Schönheit. Er zieht die ganze Natur in die Freude über Gottes Thronbesteigung hinein und läßt gleichsam die Kreatur wie mit einem Munde den Jubelruf anstimmen. Das Meer mit seinen Geschöpfen braust Beifall, die Ströme „klatschen in die Hände" — eine großartige Beseelung der Schöpfung — und die Berge brechen in Jubel aus „vor dem Herrn, der da kommt, ja kommt, zu richten die Erde".

Damit schlägt der Dichter plötzlich einen ganz andern Ton an. Bisher schien es, als sei die große Stunde für Israel eben angebrochen, als sei das Reich Gottes schon im Kommen. Jetzt werden wir gewahr, daß der Dichter nur als Prophet gesprochen hat. Im Glauben hat er die herrliche Zukunft seines Volkes und die Beseligung der Welt in der Herrschaft des heiligen Gottes als verwirklicht geschaut und den Frommen verkündet. Nun erwacht er aus diesem beglückenden Traum und spricht ein gläubiges Amen. So hat auch später der christliche Apokalyptiker nach all dem Herrlichen, was er im Geist schauen durfte, sein Buch der Offenbarung geschlossen mit den Worten: Amen, komm, Herr Jesus!

Der Psalm ist also eine Prophetie in der Form eines Hymnus. Wir nennen ihn deswegen einen prophetischen Hymnus.

96.

[1]Singet dem Herrn ein neues Lied,
singet dem Herrn, alle Welt,
[2]Singet dem Herrn, preist seinen Namen,
kündet Tag um Tag seine Heilstat!
[3]Von seiner Hoheit erzählet den Völkern,
den Nationen allen seine Wunderwerke.
[4]Denn groß ist der Herr und gar preiswürdig,
furchtbar und hehr über allem, was Gott heißt!
[5]Ja, ‹die› Götter der Völker sind Nichtse,
aber der Herr hat die Himmel geschaffen:
[6]Hoheit und Glanz vor seinem Thron, in seinem Heiligtum Macht und Pracht!

[7]Gebt Gott die Ehre, ihr Völkergeschlechter,
gebt Gott die Ehre, der herrlich und stark,
[8]Gebt Gott die Ehre, seinen Namen rühmend,
nehmt Opfergaben und kommt in sein Haus,
[9]Fallt nieder vor dem Herrn in heiligem Schmuck,
ja bebe vor ihm, alle Welt!
[10]Sprechet ‹›: Der Herr ward König! Fest steht der Erdkreis ohn' Wanken!
Er hält gerechtes Gericht in der Welt!

[11]Des freue sich der Himmel und jauchze die Erde,
es dröhne das Meer und was drinnen,
[12]Es juble die Flur und all ihr Gewächs,
ja dann sollen frohlocken alle Bäume des Waldes,
[13]Vor Gott, dem Herrn, der da kommt, ja kommt, zu richten die Erde:
Er richtet den Erdkreis gerecht, die Nationen ‹getreu›!

Vgl. 1. Chr. 16, 23—33 und o. S. 2. — [5] kol „alle" vor Götter wird Zusatz der Abschreiber sein. [6] In der Chronik (und danach in einigen Handschriften) findet sich die Variante „Macht und Freude (hedwa) an seiner heiligen Stätte

(bimeqomo)". Das ist eine geschickte Anpassung an die daselbst gezeichnete Situation. Ein Heiligtum (miqdaš) im eigentlichen Sinne war ja noch nicht auf dem Zion errichtet. Daher auch die Änderung V. 8 „vor sein Angesicht" (lephanau) statt „in seine Vorhöfe", wie es wörtlich heißt. [10] „unter den Völkern" paßt nicht in den Zusammenhang. [12] Oder: auch sollen frohlocken (we'aph). [13] be'emuna. Auch Ps. 98 schließt mit zwei Fünfern ab.

[5] Jes. 40, 18 ff. 41, 21 ff. 46, 5 ff. u. ö. [7–9] 29, 1 f. [11–12] Jes. 35, 1 ff. 42, 10 44, 23 49, 13 55, 12.

Ps. 96 und 98 sind Zwillingslieder. Hier wie dort die zweimalige Aufforderung an die ganze Welt zum Lobpreise Gottes, abschließend mit der Einbeziehung der Kreatur in die Freude über das Kommen seines Reiches. Hier wie dort derselbe Inhalt, der Missionsruf an die Heidenwelt, dem Gott der Verheißung und Erfüllung die Ehre zu geben, und dieselbe Doppelheit der Darstellung dieser Glaubenswahrheit als vollendeter und sich in Bälde durch Gottes Macht vollendender. So kehrt auch hier die prophetische Zukunftsschau am Ende mit einem gläubigen „Amen, komm Herr" zur geschichtlichen Wirklichkeit zurück:

Vor Gott, dem Herrn, der da kommt, ja kommt zu richten die Erde,
Er richtet den Erdkreis gerecht, die Nationen getreu!

Auf diesem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes und seine unbedingte Zuverlässigkeit im Endgericht steht Israels Hoffnung. Er kann gar nicht anders als seinem Volke, getreu den ihm gegebenen Verheißungen, zu der Stellung zu verhelfen, die ihm von Rechts und Religion wegen zukommt. Und wenn die große Stunde gekommen ist, deren Seligkeit der Sänger im voraus genießt, dann soll alle Kreatur aufjauchzend in den Freudenruf der Gott huldigenden Menschheit einstimmen.

Die Ausmalung dieser Situation im 2. Gesätz ist von hervorragender Schönheit und stellt diesen Hymnus u. E. ästhetisch über Psalm 98, der sich zu sehr in allgemeinen Vorstellungen bewegt. Zwar macht auch der Dichter von Ps. 98 einen Ansatz zu lebensvoller Schilderung der Folgen des großen Gerichts, aber eben nur einen Ansatz. Dagegen hat es der Verfasser unseres Hymnus verstanden, eine groß geschaute eschatologische Szene in markigen Strichen zu zeichnen: wir sehen die gewaltige Prozession der Völker im festlichen Schmuck zum Tempel nach Jerusalem hinaufziehen mit Weih- und Opfergaben in den Händen. Dort angekommen, fallen sie anbetend in heiligem Schauer vor der Majestät des Gottes Israels nieder, dann aber erbraust aus tausend und abertausend Kehlen der Ruf: Jahwe ward König! Wahrlich, solch ein Hymnus, im festlichen Tempelgottesdienst gesungen, mußte die Seelen der Frommen mit unwiderstehlicher Gewalt aus den Niederungen dieses trüben Erdenlebens emporheben zu den reinen Höhen der Hoffnung auf die Zukunft Israels und damit Kräfte entbinden, die im Glauben an den Gott der Gnade und Verheißung einer Welt von Feinden Trotz zu bieten wagten! Die Schönheit des vom Dichter gezeichneten heiligen Bildes wird dadurch nicht beeinträchtigt, daß er sich dabei eines bekannten hymnischen Motivs bedient, vgl. u. zu Ps. 33.

Am Schluß des 1. Gesätzes steht ihm ein andres, nicht weniger groß empfundenes gegenüber. Mit wenigen Linien zeichnet der Dichter da ein Bild der Majestät seines Gottes. Er sieht ihn wie der Prophet Jesaja (Kap. 6) in seinem himmlischen Tempel thronen in der ganzen Pracht seiner göttlichen Herrlichkeit. Vor seinem Thronsitz stehen wie vor dem Stuhl eines irdischen Königs Trabanten, nur keine Wesen von Fleisch und Blut, sondern wunderbare geistige Gebilde, Hoheit und Glanz, also, wenn wir im Bilde bleiben, symbolische Figuren, die uns die göttliche Licht- und Machtsphäre veranschaulichen sollen. Auch hierbei hat der Dichter bekannte Motive verwendet.

Im Grundton ist dieses Lied durch die herrlichen Dichtungen des „zweiten Jesaja" bestimmt. Das zeigt sich besonders deutlich in dem Gegensatz v. 5. Nach dem Vorbilde des Propheten werden hier die in den Götterbildern gegenwärtigen Heidengötter und Israels Gott einander gegenübergestellt und nach ihrem Wesen geschätzt.

Jene sind „Nichtse" – dies ist wohl die Bedeutung des häufig begegnenden Wortes 'elilim –, weil sie „Werke von Menschenhänden" sind, Jahwe aber ist der Lebendige und Ewige, die absolute Ursache alles Seins und Werdens in der Welt. Er hat, sagt unser Dichter poetisch veranschaulichend, die Himmel geschaffen. Einen größeren Gegensatz kann es also gar nicht geben, als den zwischen jenen hülflosen geschnitzten und gegossenen Göttern und dem ewigen Schöpfer der Welt. In solchen polemischen Zuspitzungen kommt wohl nur die reifere Gotteserkenntnis geistig hochstehender Kreise zum Ausdruck. Die große Masse in Israel hat über die Heidengötter viel realistischer gedacht.

47.

[2]Ihr Völker alle, klatscht in die Hände,
jauchzet Gott zu mit Jubelgesang,
[3]Denn der Herr, der der Höchste, ist hehr,
ein mächtiger König über die Welt!
[4]Völker zwang er uns unter, Nationen uns unter die Füße,
[5]Er ersah uns unsern Besitz, Jakobs Stolz, den er liebt!

[6]Gott stieg unter Jauchzen empor, Der Herr beim Klange der Posaune:
[7]Singt ʿunserm Gotteʾ, singt ihm, singt unserm Könige, singt ihm!
[8]Denn König der Welt ist Gott, singt ihm gar fein!

[8]König ward Gott über ʿalleʾ Nationen,
Gott hat sich gesetzt auf den Thron seiner Macht.
[10]Es scharten sich Fürsten von Völkern – das Volk von Abrahams Gott!
[11]Ja, Gottes sind die Reiche der Welt, hoch erhaben ist er!

[11] Die Übersetzung ist nur sinngemäß. Was maginne-'ereṣ bedeutet, wissen wir nicht. Vielleicht ist der Text entstellt. Am Schluß erwartet man hu'.

[4] 18, 48 87, 2. [9f.] 86, 9 f.

Der Hymnus feiert den Anbruch der Heilszeit unter dem Bilde der Thronbesteigung Gottes. Der Sänger sieht im Geiste alle Völker der Welt versammelt, um den Gott Israels, der sich in der Verherrlichung seines lange gequälten und verachteten Volkes als der allmächtige Herr erwiesen hat, zu huldigen, und er malt nun diese großartige Szene ganz mit den Farben irdischer Wirklichkeit. Wie beim Regierungsantritt der Könige die Posaunen geblasen wurden und das an heiliger Stätte versammelte Volk vor Freude in die Hände klatschte und ein donnerndes „Heil dem Könige" ertönen ließ (vgl. 1. Sam. 11, 15. 2. Kön. 11, 12; 2. Sam. 15, 10 und dazu 4. M. 23, 21), so braust hier das Jauchzen und Beifallklatschen der Menschheit zum Herrn der Welt empor, der soeben „aufgestiegen" ist, d. h. sich auf den himmlischen Thron gesetzt hat und das Regiment über alle Völker angetreten hat. Aber die hymnische Wendung „Jahwe ward König" hat noch einen tieferen Sinn. Sie muß in einen größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt werden, denn erst so enthüllt sich uns Gefühl und Gedanke, den Israel damit verband. Schon von dem großen babylonischen Gott Marduk erzählte der Schöpfungsmythus des alten Orients, daß ihm die Götter einst mit dem Jubelruf „Marduk ist König" gehuldigt hatten, als er die Chaosdämonen bezwungen hatte, vgl. u. S. 52. Israel setzte dem seinen höheren monotheistischen Glauben entgegen und sprach von Jahwe, dem wahren Gott, wenn es sich von der Schöpfung der Welt am Anfang aller Dinge erzählte. Jahwe war nach Israels Glauben das A und das O der Weltgeschichte, nicht einer der Heidengötter. Er wird auch in Zukunft der Heiland der Menschen und der Herr über alle Reiche und Mächte sein, vgl. u. zu Ps. 93. Man darf also die poetische Szene der Thronbesteigung Gottes nicht durch Pressen und Deuteln des Ausdrucks „aufsteigen" entleeren. Natürlich ist Gott nach des Dichters frommem Glauben auch

schon vorher und schon immer der Lenker der Weltgeschichte gewesen. Anders hat es Israel nie gewußt. Aber er war es eben nur im Glauben seines Volkes. Die feindliche Welt leugnete das, ja, es gab in Israel selbst nicht wenige, die solchen hohen Gedanken kühl und skeptisch gegenüberstanden. Jetzt aber, so will der Dichter sagen, ist Gottes Weltregiment zur vollen Wirklichkeit geworden; jetzt gibt es keinen Zweifel mehr an seiner einzigartigen königlichen Macht und Herrlichkeit, darum

Singt unserm Gotte, singt ihm, singt unserm Könige, singt ihm,
Denn König der Welt ist Gott, singt ihm gar fein!

Jahwe, König der ganzen Welt – dreimal wiederholt der Dichter diese Worte, in denen für ihn die höchste Wonne beschlossen ist. Nicht weil nun für sein Volk die so heiß ersehnte Zeit des irdischen Glücks und der Herrschaft über die Heiden, die Israel bislang geknechtet haben, gekommen ist. Von dieser national-religiösen Engherzigkeit ist der Sänger trotz des Ausdrucks der Freude über Gottes ausgleichende Gerechtigkeit (v. 4 f.) frei. Gottes Königtum ist ihm viel mehr als bloß die Bürgschaft für Erfüllung nationaler Hoffnungen Israels. Es ist die Erfüllung der alten prophetischen Hoffnung von dem Eingehen aller Völker in das Friedensreich des Gottes Israels. Im festen Glauben an das Kommen dieses Reiches am Ende der Tage hatte einst der Prophet Jesaja das Pilgerlied gesungen, das die nach Jerusalem ziehenden Völkerscharen anstimmen werden (Jes. 2, 3):

Auf, laßt uns wallen zum Berge des Herrn,
zum Hause des Gottes Jakobs,
Daß er seine Wege uns lehre, und wir wandeln in seinen Pfaden,
Denn von Zion wird Belehrung ausgehen, und des Herrn Gesetz aus Jerusalem.

Im Lichte dieser frommen Hoffnung schaut unser Dichter die Zukunft und fügt dem prächtigen Bilde von Gottes Thronbesteigung einen Zug von besonderer Schönheit hinzu: um den Thron des Höchsten stehen huldigend die Fürsten der Völker, wie die Vasallen um den Sitz des irdischen Herrschers. Sie haben sich willig und gern ihrer Selbständigkeit entäußert, um mit ihren Untertanen in den Dienst eines höheren Herrn zu treten, dessen geistiges Reich nun die ganze Menschheit umspannt. So gibt es nun nur noch ein Volk unter dem himmlischen Könige, das „Volk des Gottes Abrahams", wie der Dichter mit heiligem Stolze sagt, Israels Glaube ist zur Weltreligion geworden.

Wir stehen bewundernd vor der Größe dieses weltumspannenden Glaubens, der die Schranken der Rasse und Nation niederlegt und die Heidenwelt in der Anbetung des wahren Gottes mit dem erwählten Volke zu einer geistigen Gemeinschaft verwachsen läßt. In diesem prophetischen Hymnus steht die Religion des Alten Testaments auf jenem Höhepunkt in der Erkenntnis ihres Ewigkeitgehalts und des darauf begründeten Anspruchs auf universale Geltung, auf den uns zum ersten Male das Verheißungswort an Abraham führt (1. M. 12, 3): „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden." –

Der eschatologische Jubelruf „Jahwe ward König" findet sich öfter im A. T. eingeflochten in Dichtungen, die von der Heilszeit handeln, vgl. Jes. 24, 23 und 52, 7, und er klingt bis ins Neue Testament hinein, vgl. Offbg. Joh. 19, 6. In den folgenden drei Psalmen vertritt er die sonst übliche hymnische Introduktion. Sie setzen gleich mit einem kräftigen „Der Herr ward König" ein und entfalten dann dieses thematische Motiv nach verschiedenen Seiten.

93.

[1]Der Herr ward König, Hoheit sein Gewand,
Kraft und Macht sind des Herrn Gurt!
Fest steht der Erdkreis ohn' Wanken, [2]fest steht ja von uran dein Thron
[2]Seit ewig bist du!

[3]Fluten erhoben einst, Herr, Fluten erhoben ihr Brüllen,
Fluten erheben ihr Brausen, –
[4]Mehr denn die Donner der Wasser, des herrlichen, brandenden Meeres,
Herrlich im Himmel ist Gott!

[5]Untrüglich ist, was du bezeugt, deinem Haus ziemt heilige Scheu,
Immer und ewig, o Herr!

[1] Jes. 51, 9 59, 17 63, 1 ff., vgl. auch Ps. 104, 1 u. Jes. 11, 5, und im N. Test. Ephes. 6, 14 ff.; Ps. 96, 10 [4] 2. M. 15, 10.

Man kann diesem kleinen Hymnus trotz seiner Neigung zur konventionellen Sprache eine gewisse Originalität nicht absprechen. Schon durch Versbau und Rhythmus hebt er sich von der Mehrzahl der eschatologischen Lieder ab. Der regelmäßige Wechsel von Perioden und Reihen und die gehäufte Form der Anadiplosis (vgl. o. S. 22) geben ihm einen Schwung und eine Lebendigkeit, die nicht vielen Psalmen eignet. Besonders gut ist dem Dichter das mittlere Gesätz gelungen, dessen sprachliche Schönheiten in Gleichklang, Assonanzen und Vokalfülle leider keine Übersetzung wiederzugeben vermag.

Seinem Inhalt nach scheint der Hymnus eher ein Loblied auf Gottes unvergleichliches Wesen als auf das große Weltereignis zu sein, von dem die Eingangsworte sprechen. In Wirklichkeit handelt er nur von diesem. Aber der Dichter schildert nicht die Thronbesteigung Gottes und ihren Eindruck auf die Welt, wie die andern eschatologischen Lieder desselben Inhalts, sondern er verherrlicht die Majestät Gottes, die in dem Offenbarwerden seines ewigen Weltregiments den höchsten Triumph feiert.

Die poetischen Mittel dazu entnimmt er dem Mythus. Wir wissen, daß israelitische Propheten und Dichter gern die im alten Orient umlaufenden, aus grauer Vorzeit stammenden Götter-Mythen verwertet haben. Besonders der Schöpfungsmythus, der uns aus der babylonischen Literatur genauer bekannt ist, begegnet oft in der lyrischen Dichtung. Dieser Mythus erzählte, wie einst am Anfang aller Dinge die Welt durch den Sieg des Gottes Marduk über die Götter des Chaos, des alles bedeckenden Urmeeres, entstand. Dabei schwelgt er in der Ausmalung des furchtbaren Kampfes der Götter. In der israelitischen Lyrik hat nun diese in ihrer Art grandiose epische Dichtung ein Echo gefunden, das von der geistigen Überlegenheit der ethisch-monotheistischen Jahwe-Religion Zeugnis ablegt. Hier ist zunächst alles, was der Mythus von dem babylonischen Gotte Marduk erzählte, auf Jahwe übertragen. Er allein ist der Schöpfer dieser schönen Welt, er hat die dem Kosmos widerstrebenden Mächte der Urzeit bezwungen. Sodann aber ist das eigentlich Mythologische, also der polydämonistische und naturreligiöse Hintergrund dieser Schöpfungsgeschichte, fast völlig getilgt. Kaum erinnert noch ab und an ein mythologischer Name, wie z. B. Tehom = Tiâmat (1. M. 1 u. ö.) an die grausigen Dämonen des babylonischen Mythus, Apsu, Mummu, Tiâmat, ihren „Gemahl" Kingu und ihre Helfer. Statt dessen spricht die israelitische Dichtung vom Meer, oder wie hier von den Fluten, an denen der ewige Schöpfergott seine Allmacht erzeigt hat. Vor der geistigen Höhe des Monotheismus Israels versanken alle mythischen Vorstellungen von den Naturkräften, und nur schwache Nachklänge des einst derbsinnlichen Mythus von der Weltschöpfung blieben zurück.

Aber auch so noch wirkt er auf das Gemüt der Hörer. Der Dichter unseres Hymnus hat es verstanden, seinem Lobgesang durch die gedämpften Töne des Kampfmotivs aus jenem Mythus eine wunderbare Klangfarbe zu geben. Und das schließende „Herrlich im Himmel ist Gott" übertönt wie ein brausender Jubelruf den Aufruhr der Meereswogen. Dabei ist es für orientalische Ästhetik eine besondere Feinheit, daß die mythologische Vorstellung in doppeltem Sinne verwertet wird, wie aus der Verschiedenheit der Prädikate in v. 3 hervorgeht:

Fluten erhoben einst, Herr, Fluten erhoben ihr Brüllen,
Fluten erheben ihr Brausen –

Um diese Feinheit zu verstehen, muß man wissen, daß sich die altorientalische Weltlehre, ihrem astralen Charakter entsprechend, die Weltgeschichte in Perioden verlaufend dachte. Am Ende derselben bricht wieder das Chaos herein, um von einer neuen Schöpfung durch einen Erlösergott abgelöst zu werden. Diese Lehre vom Weltuntergang und der Neuschöpfung ist uns aus der Literatur des älteren Judentums und dem Neuen Testament genauer bekannt. Sie reicht aber in die ältesten Zeiten zurück, wie wir aus den Unheilsweissagungen der israelitischen Propheten erschließen können[1]). In den eschatologischen Psalmen wird fast regelmäßig darauf angespielt. So auch hier. Der Dichter sieht prophetischen Geistes die Fluten des Chaos wieder heranbrausen. Es ist, als müßte die Erde vergehen, so wirbelt und tobt alles durcheinander. Aber nein, Gott ist doch größer als die gegen ihn sich empörenden Mächte, und wie er dereinst in der Urzeit die rasenden Meeresfluten – die Tiâmat, wie der Mythus sagte – bezwungen und aus ihr die sichtbare Welt erschaffen hat, so triumphiert er auch jetzt wieder über den Mächten der Finsternis: „Fest steht der Erdkreis ohn' Wanken" (vgl. schon 96, 10). Er ist ja der Ewige und Allmächtige, der von uran die Welt regiert und sich jetzt in seiner ganzen Glorie, umgeben mit Hoheit und gerüstet mit Macht, wie der Dichter in wunderbarer Vertiefung der sinnlichen Gottesvorstellung sagt, als König und Herr offenbart.

Der prophetische Hymnus schließt mit einem feierlichen Amen: was Gott durch das prophetische Verheißungswort als ein Stück seines Heilsratschlusses bezeugt hat, das kommt zu Stand und Wesen gegen eine ganze Welt von Widerspruch. Vor seinem heiligen Tempel wird dereinst noch alle Welt anbetend niederfallen.

97.

[1]Der Herr ward König, des soll jubeln die Welt,
sich freuen alle Gestade!
[2]Finstres Gewölk um ihn her,
Recht und Gericht seines Thrones Pfeiler,
[3]Feuer geht vor ihm her, flammt rings seine Feinde hinweg,
[4]Es lichten seine Blitze den Erdkreis, die Erde sieht's und erbebt,
[5]Berge schmelzen wie Wachs ‹vor ihm›,
vor dem Antlitz des Herrn aller Welt,
[6]Seine Gerechtigkeit künden die Himmel, und es schaun alle Völker seine Hoheit.

[7]Beschämt stehn die Bilderanbeter, sie alle, die der Götzen sich rühmten,
Im Staub vor ihm liegt jeder Gott!
[9]Zion vernimmt es und jubelt, es jauchzen die Töchter Judas
Ob deines Gerichtes, o Herr!

[9]Ja, du bist, Herr, der Gott aller Welt,
bist hoch erhaben über allen Gottwesen!
[10]‹Es liebt› der Herr, ‹die das Böse hassen›,
er hütet und schützt seine Frommen,
Reißt sie aus der Sünder Gewalt!
[11]Licht strahlt auf den Gerechten, Wonne den frommen Herzen –

[12]Freut euch des Herrn, ihr Gerechten, und preist seinen heiligen Namen!

[3] Möglich wäre auch ṣe'adau „seine Schritte". Dann müßte man lesen utilhaṭ sabib liṣeadau „und umloht rings seine Schritte". [5] Entweder millephanau zu lesen oder ganz zu tilgen.

[1]) Vgl. die Untersuchung von Greßmann: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1905.

[1] Jes. 42, 10 52, 7. [2] 18, 10 u. 12 89, 15. [3] 50, 3 (18, 9). Jes. 42, 25. [4] 77, 19 u. 17. [5] Mich. 1, 4 4, 13. [6] 50, 6. Jes. 40, 5 52, 10 66, 18. [7] Jes. 42, 17. Jer. 10, 14. [8] 48, 12. [9] 83, 19 47, 3 u. 10 95, 3. [12] 32, 11 30, 5.

Der Aufgesang dieses Liedes verbindet mit dem eschatologischen Jubelruf, der in der ganzen Welt sein Echo finden soll, eine Beschreibung der sich offenbarenden Herrlichkeit des göttlichen Weltherrschers, eine sog. Theophanie. Solche Schilderungen finden sich oft in den prophetischen Schriften und in den Psalmen, z. B. Mich. 1, 3 ff., Hab. 3, 3 ff., Ps. 18, 8 ff., 77, 17 ff. und haben eine fest geprägte Sprache. Diesen Theophanien liegen sehr alte und urwüchsige Vorstellungen von der Gottheit und ihrem Wirken zugrunde. Es sind poetische Nachklänge uralter Naturreligion, wo die Gottheit mit bestimmten meteorologischen und geologischen Erscheinungen in Zusammenhang gebracht wurde. Wieviel davon mit der aus vorgeschichtlicher Zeit stammenden Vorstellung von dem hebräischen Gotte Jahwe wurzelhaft verbunden ist, wieviel erst später von anderswoher auf den Jahwe der mosaischen Offenbarungsstufe, den himmlischen Herrn Israels, übertragen worden ist, können wir nicht mit Sicherheit erkennen. Immerhin ist von Bedeutung, daß bestimmte Züge in diesen Theophanien regelmäßig wiederkehren, so die Beziehung Jahwes zum Gewitter, zu den vulkanischen Erscheinungen und zum Erdbeben. Dies wird aufs engste miteinander zusammenhängen: die vormosaische Vorstellung von Jahwe haftete wahrscheinlich an einem Vulkan. Jahwe war also in grauer Vorzeit ein von hebräischen Stämmen verehrter Vulkan- und Gewitter-Gott. Die Poesie Israels als berufene Hüterin uralter Schätze des Geisteslebens dieses Volkes hat uns einen Nachklang davon erhalten.

Auch in unserem Liede ertönt noch die religiöse Sprache jener Urzeit. Gott erscheint im Donnergericht, schleudert Blitze, erschüttert die Erde und zerschmilzt sie mit der Lavaglut. Natürlich sind das alles nur noch poetische Formen, konventionelle Darstellungsmittel, denen kein lebendiger Vorstellungsinhalt mehr entspricht. Vielmehr lebt in ihnen der sittliche Monotheismus Israels. Das beweisen die in die Theophanie eingefügten Aussagen V. 2 und V. 5 und der Abschluß des Aufgesanges, auf den die ganze Strophe abzielt: der unter Donner, Blitz und Erdbeben in die Erscheinung tretende Gott ist der Herr der ganzen Erde und der Richter der Welt, dessen Herrschaft auf Gerechtigkeit gegründet ist. Sein Kommen bedeutet die Durchsetzung der Wahrheit in der Welt, den Sieg des lebendigen Gottes über die Heidenvölker, die „Bilderanbeter", wie sie verächtlich genannt werden. Wenn der ewige Gott sich in seiner ganzen Herrlichkeit offenbaren wird, dann ist es aus mit der Herrschaft der Götzen, dann erleben deren Verehrer die ärgste Beschämung, denn sie müssen, wie der Dichter in einem kurzen Bilde ausmalt, ihre bisherigen Heiligen und Nothelfer im Staube vor dem Allmächtigen liegen sehen.

Für Israel aber ist dann die langersehnte Zeit der Freude gekommen, denn für die Frommen bringt die Offenbarung des göttlichen Weltrichters die Erfüllung der prophetischen Verheißungen. Gottes Weltgericht ist für sie der Erweis seiner Gnade und Liebe in der Durchsetzung seines Heilswillens in einer dem Volke Gottes feindlichen Welt. Gott erlöst Israel mit dem Anbruch der Heilszeit aus dem unwürdigen Zustande, in dem es sich annoch befindet, daß die Heiden, die „Sünder", wie der Dichter sagt, es beherrschen. Das wird in V. 10 angedeutet sein. Von nun an läßt Gott die Frommen wandeln im Lichte der vollendeten Gottesherrschaft auf Erden.

Der Psalm ist ein schlichtschöner Ausdruck der religiösen Zukunftshoffnung Israels. Es liegt über ihm ein Hauch von Innigkeit, von jener heiligen Freude über das Kommen des Gottesreiches, die aus einer tieferen Erfassung des göttlichen Heilswillens stammt. Sie kennt Höheres als die äußere Bezwingung der Feinde Israels durch Gottes Gericht über die Welt, vgl. Ps. 149 (o. S. 27f.). Sie hofft auf den Sieg des lebendigen Gottes in den Herzen der Menschen, auf innere Überwindung. Das ist die rechte Befreiung Israels aus der Hand der „Sünder", daß diese, von seinem Gott bezwungen, den falschen Göttern entsagen und in das Gottesreich eingehen, vgl. o. Ps. 47. Das sagt zwar unser Dichter nicht ausdrücklich, aber es liegt in der Folge seiner Auffassung von den Wirkungen der göttlichen Offenbarung zu Beginn der Heilszeit.

99.

[1]Der Herr ward König, es zittern die Völker,
er, der thront auf Keruben, es ⟨wankt⟩ die Erde.
[2]Ja, groß ist der Herr in Zion
und hoch erhaben über alle Nationen.
[3]Sie sollen preisen deinen Namen, so groß und so hehr,
Ja, heilig ist er!

[4]⟨Und ein Starker ward König⟩, ein Freund des Rechts –
ja, du brachtest, was recht ist, zustand.
Recht und Gericht ⟨⟩ hast du, Herr, geübt.
[5]Lobpreiset den Herrn, unsern Gott,
fallt nieder vor dem Schemel seiner Füße!
⟨Ja⟩, heilig ist er!

[6]Mose und Aron Priester des Herrn! Ein Samuel rief seinem Namen!
Sie riefen zum Herrn, er erhörte ihr Flehn.
[7]In der Wolkensäule sprach er zum Volk,
die sein Gesetz beachtet, ⟨⟩das er ihnen gebot.
[8]Herr unser Gott, du hast sie erhört!
Ein verzeihender Gott warst du für sie
und ⟨suchtest nicht heim⟩ ihre Taten!
[9]Lobpreiset den Herrn, unsern Gott,
fallt nieder vor seinem heiligen Berg!
Ja, heilig ist der Herr unser Gott!

[1] tamug oder tamog? [2] Für Nationen (ʿammim) haben einige Handschriften die interressante Variante „Götter“ (ʾelohim). [4] Nach der Konjektur weʿaz malakh; „in Jakob“ ist wol Zusatz. [7] weḥoq Rest der Randvariante ḥuqqau?
[1] 80, 2 18, 11 [4] 11, 7; 58, 2 75, 3 u. ö. [5] 132, 7 [6] 106, 23.

Der Hymnus gehört zu den kunstvolleren Dichtungen im Psalter. In den einzelnen Strophen wechseln Perioden mit Reihen ab, und auch im Aufbau der drei Strophen weiß der Dichter sehr geschickt zu wechseln: Perioden werden durch eine Reihe abgeschlossen, oder zwei Perioden schließen eine Reihe oder umgekehrt zwei Reihen umschließen eine Periode. Dadurch kommt höchste Bewegung in diesen Hymnus, die aber durchaus nicht zur Unruhe wird. Dafür sorgen die abschließenden kurzen Perioden, die wie starke Fermaten wirken und die Empfindung lang und voll ausklingen lassen. Auch der kunstvolle Kehrvers in Gesätz 2 und 3 gliedert die lebhafte Bewegung und schafft so Ruhepunkte für das Ohr der Hörer. Man muß dem Dichter nachrühmen, daß er es verstanden hat, dem starken religiösen Gefühl, von dem er sich ergriffen weiß, einen vollendet künstlerischen Ausdruck zu geben.

Wahrscheinlich ist der Hymnus im Wechselchor vorgetragen worden, etwa so, daß die schließende Reihe „ja heilig ist er bzw. der Herr unser Gott“ von der Gemeinde gesungen wurde.

Das Lied ist seinem Inhalt nach ein Hymnus auf den Gott Israels, den König der Welt, der „auf den Cherubim thront“. Beides gehört eng zusammen, denn als der auf den Keruben Thronende ist Jahwe der höchste Gott, der Allherr in Himmel und Erde. Das wissen wir aus der Vorstellung von der „Lade Gottes“, mit der dieser Gottesname in Verbindung steht. Sie war das Abbild des von den Keruben (d. h. den mythologischen Personifikationen der vier Weltecken) getragenen himmlischen Thrones Jahwes, vgl. darüber Bd. II S. 15 ff. Dieser höchste Gott hat sich jetzt vor den Augen der Welt zu seinem Volke bekannt. Er hat „Gerechtigkeit aufgerichtet“, hat in Jakob „Gericht und Gerechtigkeit geübt“. Israel

die Nationen, kurz, seine Stellung in der Welt sprach allen den religiös-nationalen war also vorher in einer Lage, die allem Gerechtigkeitsgefühle und aller Ordnung widersprach. Es war getreten und verachtet von den bösen Nachbarn, ein Spott für Ansprüchen Hohn, die Israel aus seinem besonderen Verhältnis zu Gott und aus dem Bewußtsein, Gottes Willen zu tun, herleitete. Nun aber hat Gott zu Israels Gunsten eingegriffen, hat sich gnädig dem verachteten Volke zugewendet. Er ist ja ein verzeihender Gott, der nicht ewiglich zürnt. Das weiß Israel aus seiner Geschichte. Immer wieder hat Gott das demütige Flehen seiner Diener erhört. Er hat Israel gezüchtigt, aber er hat den reuigen Sohn auch wieder zu Gnaden angenommen. Wohin wäre es auch sonst mit Israel bei seiner vielen inneren und äußeren Not gekommen! Freilich, das Volk hat auch Männer des Geistes und der Kraft zu seinen Führern und Vermittlern bei Gott gehabt, wahre Helden im Gebet und in der priesterlichen Fürbitte für das Volk: Mose, Aron, Samuel! Wie haben einst Mose und Samuel für Israel im Gebet mit Gott gerungen! Ein Volk, das sich solcher Helden rühmen kann und dem sich Gott so geoffenbart hat wie damals in der großen Werdezeit Israels, als es der Herr selbst leitete und in der Wolkensäule unter ihm gegenwärtig war (vgl. 2. M. 16, 10; 33, 9), solch ein Volk braucht nicht zu verzagen, das kann sich in in seinem Leid und Elend der sicheren Hoffnung trösten, daß Gottes Gnade nicht fern ist.

Und die Hoffnung ist nicht zuschanden geworden. Israel hat seine Hülfe erfahren, darum soll es dem Herrn in seinem Tempel lobsingen und sich niederwerfen vor seinem Thron auf Zion. Der Dichter schaut mit den Augen des Glaubens in die Zukunft und sieht vollendet, was doch in Wirklichkeit nur fromme Hoffnung ist: Er sieht den Anbruch der Heilszeit, das Kommen des von den Propheten verkündeten Gottesreiches, wo der Herr von Zion aus sich als König der ganzen Welt erweisen wird. Jerusalem der Mittelpunkt der neuen Welt, und Israel das Herrenvolk, zu dem alle Nationen mit Gaben herbeiströmen — so haben ja oft die Propheten das zukünftige Heil in leuchtenden Farben gemalt. Nun ist die große Stunde gekommen. Jetzt „ward der Herr König". Zitternd sehen die Heidenvölker das große Wunder der Weltverwandlung sich vollziehen — die Erde bebt, es ist „der jüngste Tag".

33.

[1]Jubelt, ihr Frommen, dem Herrn, Lobpreisung geziemt den Gerechten,
[2]Danket dem Herrn mit der Zither,
mit zehnsaitiger Harfe spielt ihm,
[3]Singt ihm ein neues Lied, rührt baß die Saiten mit Jubel!
[4]Denn des Herrn Wort ist ohn' Falsch, in all seinem Tun bleibt er treu.
[5]Er liebt gerechtes Gericht,
‹seiner Gnade› ist voll die Erde!

[6]Durch ‹sein Wort› wurden die Himmel
und durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer.
[7]Er faßt wie in einen ‹Schlauch› das Meer, tut in Speicher die Wasserfluten.
[8]Des fürchte vor dem Herrn sich die Welt,
sollen beben vor ihm alle Erdenbewohner,
[9]Denn er sprach und alsbald geschah's, er gebot und alsbald stand's da.

[10]Der Herr hat der Völker Pläne zerschlagen,
der Nationen Anschläge vereitelt.
[11]Des Herren Plan bleibt ewig bestehen,
was er sinnt auf Geschlecht und Geschlecht.
[12]O glücklich das Volk, dessen Gott er ist,
‹› das er sich zu eigen ersah!

13Der Herr blickt vom Himmel herab, er sieht alle Menschenkinder,
14Er schaut von der Stätte, da er thront, auf alle Erdenbewohner, —
15Der aller Herzen geschaffen, der acht hat auf all ihr Tun!

16Nicht siegt ein König durch Massen,
den Helden errettet nicht Riesenkraft,
17Nichts nützen Rosse zum Siege,
ihre Kraft vermag niemand zu retten, —
18Der Herr blickt treu auf seine Frommen, auf die, die seiner Gnade harren,
19Auf daß er sie rette vom Tode, sie erhalte in Zeiten des Hungers.

20Unsere Seele wartet des Herrn, er ist uns Hülfe und Schild.
21Des Herrn darf unser Herz sich freuen,
denn wir traun auf seinen heiligen Namen.

12 ha-'am ist wohl Zusatz. — Die Schlußzeile V. 22 „möge deine Gnade, Herr, über uns walten gleichwie wir deiner harren" ist wahrscheinlich ein prosaischer liturgischer Zusatz.

1 147, 1 2 144, 9 92, 4 96, 1 u. ö. 5 119, 64 6 78, 13 12 5. M. 33, 29 16 1. Sam. 2, 9 f. Ps. 20, 8 147, 10 21 115, 9 ff.

Der o. S. 27 erwähnte orientalische Theologe Theodor von Mopsueste hat den Psalm auf die Kriegsnot unter König Hiskia gedeutet, vgl. 2. Kön. 18. Neuere Erklärer wollen ihn auf einen Sieg der makkabäischen Freiheitskämpfer beziehen. Aber die vermuteten Anspielungen sind viel zu allgemein, und die Verwandtschaft des Hymnus mit anderen eschatalogischen Liedern in Inhalt und Form legt es näher, ihn für einen schlichten poetischen Ausdruck der Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches zu halten.

Das Thema des Hymnus ist, wie in all diesen Liedern, Gottes allmächtiges Walten in der Durchsetzung seines Heilswillens:

Was er sich vorgenommen
Und was er haben will,
Das muß doch endlich kommen
Zu seinem Zweck und Ziel.

Er ist ein großes feierliches Glaubensbekenntnis, wie besonders in dem schönen liturgischen Schluß zum Ausdruck kommt. Wie so oft wird die Allmacht Gottes durch das Schöpfungsmotiv veranschaulicht. Er hat den Himmel und sein Sternenheer geschaffen, nicht in mühevoller Arbeit, sondern — der Dichter spricht hier ganz im Geiste des majestätischen Schöpfungsberichtes 1. Mos. 1 — durch sein Wort, er hat auch durch sein Wort, und das ist für den antiken Menschen besonders wunderbar, dem brausenden Meer seine Stätte gewiesen, es wie in einen Behälter gefaßt, so daß es in seinen Grenzen bleiben muß. Die Vorstellung wirkt erst recht, wenn man weiß, daß der altorientalische Dichter von der Schöpfung des Meeres nicht sprechen kann, ohne an den Mythus von der Bezwingung der Tiâmat, der großen Urflut, die einst alles bedeckte, zu denken. Und vor einem so gewaltigen Gotte, der selbst den ungeheuren Wassermassen ihr ewiges Gesetz gegeben hat, sollte nicht alle Welt anbetend erschauern! Wie töricht erscheinen da der armseligen Menschenkinder Gedanken, mit denen sie sich vermessen, den Heilsplan des allmächtigen Schöpfergottes zu durchkreuzen! Doppelt töricht, weil er ja der allwissende Gott ist, der in aller Herzen schaut und die geheimsten Gedanken weiß. Ehe sie noch zur Tat gereift sind, hat er sie schon zunichte gemacht. Steht es aber so in der Welt, ist Gottes Wille allein das Gesetz alles Werdens, so ist der Glaube an die kommende Segenszeit für Israel und die Welt fest gegründet:

Unsere Seele wartet des Herrn, er ist uns Hilfe und Schild!

Israels Gott ist das A und O der Geschichte, vgl. die schöne Gegenüberstellung des Schöpfungs- und Errettermotivs V. 6–9 und 10–17.

Der Hymnus ist schön gegliedert. Auf den vollen Aufgesang folgt die Ausführung des V. 4 angedeuteten Themas in dem eingliedrigen Hauptteil, wo zwei dreistichische Gesätze von zwei vierstichischen eingeschlossen sind. Mit einem kurzen Abgesang, der mutig in die Zukunft schaut, schließt das Glaubenslied.

Im Verhältnis zu den bisher behandelten eschatologischen Psalmen, die in Sprache und Stil mehr oder wenig stark konventionell sind, sind die beiden folgenden Hymnen Erzeugnisse einer dichterischen Eigenart, wie sie nicht allzu häufig in der überlieferten Sammlung der religiösen Lieder Israels anzutreffen ist.

46.

[2]Gott ist uns allzeit eine bergende Wehr,
eine Hülfe in Nöten, gar wohl bewährt,
[3]Drum fürchten wir nicht, ob die Erde auch weicht,
ob Berge hinstürzen mitten ins Meer.
[4]Mögen brüllen und schäumen seine Wogen,
vor seinem Übermut Berge erbeben —
‹Der Allmächtige ist mit uns,
eine schützende Burg ist uns Jakobs Gott!›

[5]Eines Stromes Arme erfreuen die Stadt‹›,
des Höchsten heilige Wohnstatt
[6]Gott in ihr — sie kann nimmer wanken,
es rettet sie Gott, wenn der Morgen hereinbricht!
[7]Es tobten Nationen, Königreiche wankten, —
Gott donnert darein, — die Erde erzittert!
[8]Der Allmächtige ist mit uns,
eine schützende Burg ist uns Jakobs Gott!

[9]Kommt, schauet die Taten des Herrn,
der Ungeheures auf Erden gewirkt,
[10]Der den Kriegen steuert rings in der Welt,
[11]Bogen zerbricht und Speere zerhaut,
‹Schilde› mit Feuer verbrennt!
[12]„Laßt ab und erkennt, daß nur ich Gott bin,
erhaben unter den Völkern, erhaben auf Erden!"
Der Allmächtige ist mit uns,
eine schützende Burg ist uns Jakobs Gott!

[4] Der Kehrvers ist wohl nur versehentlich ausgefallen.
[4] 89, 10 77, 17; Jes. 17, 12 ff. [5] 48, 9 65, 5 [6] Jes. 17, 14 [7] Nah. 1, 4 ff. [9] 66, 5.

Wenn wir den Kehrvers richtig nach V. 4 ergänzt haben, so zeigt dieser Psalm auch in seiner äußeren Anlage, in dem wuchtigen Ebenmaß der Gliederung durch den Kehrvers und in den lang hinrollenden Doppelvierern und Siebenern, das gewaltige Pathos, von dem er getragen ist. Es ist das herrlichste Lied vom Glauben, das wohl je gesungen worden ist, und es ist wahrlich nicht zufällig, daß der Psalm in Luthers markigem Schutz- und Trutzlied „Ein feste Burg ist unser Gott" sein christliches Echo gefunden hat. Ein wahrhaft großer Dichter und ein Held des Glaubens hat hier in reifster Formensprache einen hinreißenden Hymnus auf das Gottvertrauen als schützenden Fels in den Stürmen des weltgeschichtlichen Lebens gesungen.

Von großartiger Wirkung ist gleich der Eingang. Was wir da lesen, ist ein jubelndes Bekenntnis zu dem Gott, der da war und der ist und sein wird in alle

Ewigkeit. Das ist Israels feste Burg, hinter der es je und je den feindlichen Mächten — und alle Welt ist sein Feind! — getrotzt hat. Von dieser Glaubenserfahrung getragen, richtet der prophetische Dichter nun kühn den Blick in die Zukunft und zeichnet in großen Linien ein Bild der Endzeit. Die Farben, derer er sich dabei bedient, sind uns bekannt. Sie geben dem uralten Schöpfungsmythus sein Kolorit. Wie einst am Anfang dieser Welt die Mächte der Finsternis gegen den Schöpfergott ankämpften, so, meinte man, werde auch am Ende aller Dinge das grause Chaosungeheuer, die tosende Flut des Urmeeres sich gegen den Schöpfer und sein Werk empören und es zu verschlingen suchen. Das sind die furchtbaren Katastrophen, in denen nach dem eschatologischen Mythus diese Welt zugrunde gehen sollte, die „Wehen", durch die ein Neues gekreißt wird. Auch das Neue Testament, das ja ganz voll ist von dem Glauben an das nahe Ende dieser Welt, weiß davon zu erzählen, vgl. z. B. in den Evangelien Mark. 13 und Parallelen. In den entsetzlichen Aufruhr der finsteren Mächte hinein, in das Brüllen des Meeres und das Krachen der berstenden und versinkenden Berge, das der Dichter prophetischen Geistes vernimmt, jubelt er nun sein Lied von dem Gott Israels, der seines Volkes Zuversicht und Stärke ist: Jahwe Zebaoth, der Herr über die Welt und all ihre Kräfte und Mächte, ist mit uns, Jakobs Gott ist unsere schützende Burg! Das ist prophetische Frömmigkeit. Wo der aufgeklärte römische Dichter, sich auf sich selbst zurückziehend, mit seinem impavidum ferient ruinae das Grausen des Weltunterganges beschwört, da schwingt sich die Seele des frommen Israeliten auf zu dem Glauben an den das Chaos überdauernden Bestand der irdischen Gemeinschaft, die Gott nach seinem ewigen Ratschluß zum Träger der wahren Religion bestimmt hat und durch die er in der Menschheit seinen Heilswillen vollenden will.

Und nun sieht der Dichter in heiliger Begeisterung plötzlich das Zukünftige ganz deutlich in lebendigen Gestalten vor sich. Er wird Zeuge des gegen die Stadt Gottes hereinbrechenden Verderbens, von dem der eschatologische Mythus in Israel so anschaulich zu erzählen wußte. Am Ende der Tage, so sang man hier seit alters, wird sich die ganze gottfeindliche Welt — das ist der fabelhafte Gog aus Magog bei dem Propheten Ezechiel, der Antichrist des Neuen Testaments — zu einem ungeheuren Kriegszuge wider Jerusalem als den Sitz Jahwes zusammenscharen und gegen die heilige Stadt heranwälzen. Aber der Allmächtige wird sie mit seinem Donnerwort schrecken, so daß sie entsetzt von ihrem frevelhaften Plan abstehen müssen und nun dem Gericht des Heiligen verfallen. Dieser dramatische Moment, den der Dichter mit ganz wenigen Worten anschaulich zu machen weiß, spielt sich höchst wirkungsvoll gleichsam in der letzten Nachtwache ab: „ehe der Morgen hereinbricht", ist das ganze Schreckgebilde in nichts zerronnen, und die aufgehende Sonne bescheint ein ungeheures Leichen- und Trümmerfeld! So fließen die Vorstellungen von der Chaosnacht, die am Ende der Tage hereinbrechen wird, und von jenem wilden Kriegszuge der heidnischen Weltmächte wunderbar zusammen zu einem einzigen Bilde von zwingender Kraft der Linien und Farben. Es tut der genialen poetischen Gestaltungsfähigkeit des Dichters wahrlich keinen Abbruch, daß schon einer der ganz Großen im Reiche der israelitischen Dichtkunst, der Prophet Jesaja, das Bild von der wunderbaren Vernichtung der feindlichen Weltmacht im geheimnisvollen Dunkel der Nacht geschaut hat. Er schildert Kap. 17, 12–14 das über das Weltreich Assur hereinbrechende Verhängnis in folgenden grandiosen Versen:

Ha, ein Brausen vieler Völker, dem Brausen des Meeres vergleichbar,
Und ein Tosen mächtiger Nationen, wie wogende Wasser tosen sie!
Doch Er fährt darein, da zerstäubt's in die Winde,
Wie Spreu von der Windsbraut gejagt, wie wirbelndes Dürr vorm Sturme!
Um den Abend noch blasses Entsetzen, ehe der Morgen tagt, ist's dahin —
Das ist das Los unsrer Plünderer, das Geschick unsrer Räuber!

Der großartige Kontrast, der hier in der Gegenüberstellung der tosenden Menschheit und der majestätischen Erhabenheit und Größe des mit Donnerstimme redenden Gottes erreicht wird, wird in unserm Hymnus noch durch einen ähnlichen Zug verstärkt. Der Dichter zeichnet im Eingang des zweiten Gesätzes mit Absicht ein Bild des Friedens und der seligen Ruhe, um dadurch der folgenden Schilderung des Auf-

ruhrs in der Völkerwelt die rechte Folie zu geben. In geheimnisvollen Worten spricht er da von dem Strome in der Gottesstadt. Das ist wieder die Sprache des eschatologischen Mythus, wie sie ähnlich der Dichter des verwandten 48. Psalms spricht (s. o. S. 16 f.): der Psalmist will sagen, daß in Jerusalem, dem Thronsitz des höchsten Gottes, das Paradies mit seinem wunderbaren Strome schon jetzt vorhanden ist. Der eschatologische Glaube des alten Orients hoffte ja auf die Wiederkehr jener Stätte des Friedens und der seligen Lust, wo einst die Menschheit in den Tagen ihres Kinderglücks Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut hatte. Israels Propheten aber sahen diese Hoffnung verwirklicht in dem idealen Zion, der Stadt des großen, des himmlischen Königs und seines Tempels, an deren Bau sie arbeiteten. So hat Jesaja in der herrlichen eschatologischen Dichtung Kap. 2, 2 ff. Jerusalem gefeiert als die Stätte, wo das Paradies auf Erden erscheinen wird in der geistigen Befruchtung, die von hier aus auf die erlöste Menschheit ausgehen soll. Andere faßten diese Hoffnung sinnlicher auf und glaubten, daß das Paradies sichtbarlich in der heiligen Stadt in die Erscheinung treten werde. So auch der Verfasser der neutestamentlichen Offenbarung des Johannes, vgl. Kap. 21, 9 ff. Diese Vorstellung vom Paradiese auf Erden stellt also der Dichter höchst wirkungsvoll an den Anfang der Schilderung des endzeitlichen Aufruhrs. Und das ist nun das Große, daß er mit diesem, alle Schranken der Wirklichkeit überfliegenden Glauben an das in Zion verwirklichte Paradies den Gedanken an das Verderben, das am Ende der Tage über die Welt hereinbricht, bannt: „Gott in ihr – sie kann nimmer wanken!" Diese Stätte ist der ruhende Pol in der Flucht aller irdischen Erscheinungen. Wahrlich, vor der Riesengröße dieses Glaubensmutes stehen wir bewundernd still. Mag der Psalm in älterer oder jüngerer Zeit gedichtet sein, es bleibt etwas Ergreifendes um dieses Gottvertrauen eines im politischen Weltganzen unbedeutenden Volkes, das im Namen seines himmlischen Herrn und Beschützers einer ganzen Welt Trotz zu bieten wagte, und wir gedenken unwillkürlich jenes herrlichen Wortes der alten Christenheit: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat" (1. Joh. 5, 4).

Und nun das letzte prophetische Bild: „Kommt und schaut die Taten des Herrn, der Ungeheures auf Erden gewirkt!" – mit diesen Worten fordert der Dichter Zions Bewohner auf, hinauszugehen vor die Tore der Gottesstadt und mit eigenen Augen das geheimnisvoll-furchtbare Werk der Rettung zu schauen, das der Herr der Welt soeben vollzogen, das Trümmer- und Leichenfeld, in das sein Donnerwort die gegen Zion heranbrausende stolze Völkerwelt verwandelt hat. Nun ist die Macht des Bösen für immer vernichtet, Krieg und Blutvergießen ist aus der Welt verbannt und der erhoffte ewige Friede, diese herrliche Gabe der Heilszeit ist da, ewiger Friede in der Menschheit, ewiger Friede in der Kreatur, wie es Jesaja im Anschluß an den alten eschatologischen Mythus so schön geschildert hat, vgl. Jes. 2, 4 ff. und 11, 6 ff. Und jetzt erscheint der, der dies große Wunder gewirkt hat, Israels Gott, selbst und verkündet der Welt den Anbruch der neuen Zeit, da Er allein Herr und König sein wird auf Erden: „Laßt ab" — es ist genug eures Rebellierens gegen meine Herrschaft, beugt euch in Demut unter den, der allein Gott ist!

So klingt der Hymnus wunderbar aus in die majestätische Selbstoffenbarung Gottes, der die fromme Gemeinde mit ihrem begeisterten Amen: „Der Herr Zebaoth ist mit uns", respondiert: Jahwe, unser Gott, der ist Herr über alle Welt – das Reich muß uns doch bleiben!

Wenn dieser gewaltige Hymnus von vornherein als kultische Dichtung gedacht war, was das Nächstliegende ist, so darf man die Frage aufwerfen, ob die Gesätze musikalisch gegliedert waren, dergestalt daß der Kehrvers von der ganzen feiernden Gemeinde, alles übrige aber vom Tempelchor gesungen wurde.

76.

[2]Kündlich groß ist Gott in Juda, in Israel hehr sein Name,
[3]In Salem erstand seine Hütte, seine Wohnstatt in Zion.

[4]Da zerbrach er des Bogens Blitze,
Schild, Schwert und jegliche Kriegswehr.

[5]'Furchtbar' bist du 'Herr Gott,' 'majestätisch und hehr!'
[6]Starkherzige wurden zur Beute, entschliefen des Todes,
Und jeglichem Helden versagte der Arm!
[7]Vor deines Dräuens Zorn, du, Jakobs Gott,
ward 'Wagen und Roß' betäubt.

[8]'Furchtbar bist du, 'Herr Gott'!
Wer kann bestehen vor dir, vor deines Zornes 'Gewalt'?
[9]Vom Himmel verkündest du Gericht, — die Erde verstummt in Furcht,
[10]Wenn Gott aufsteht zum Gericht, allen Duldern auf Erden zu helfen.

[11]'Alle Völker' müssen dich preisen,
'was bleibt vor deinem Grimm, dir huldigen'!
[12]Gelobt und erfüllt's dem Herrn euerm Gott, ihr Völker ringsum,
'Bringt' Gaben dem furchtbaren Gott,
[13]Der dem Treiben der Großen 'ein Ziel setzt',
ein Schrecken den Königen der Erde!

Der Text des Psalms ist schlecht erhalten. Obige Übersetzung gibt daher mehrfach nur den ungefähren Sinn wieder. dürfte aber damit kaum die Gedanken des Dichters verfehlen. — [5] Der Text ist z. T. unverständlich, die Übersetzung lediglich aus dem Sinn der Strophe erschlossen. [7] sus werokhebho. [11] Nur ein Versuch! Aber so ungefähr wird der Sinn des Textes sein. [22] hobhilu. lammora' ist wohl nur verschrieben für lannora'. [13] Statt jibhṣor liest man wohl besser jibhṣa' oder jebhahṣṣa', falls nicht jibhṣor ruḥ „den Übermut demütigen" bedeutet. Mit ruḥ ist hier das selbstherrliche und stolze Schalten und Walten der irdischen Fürsten gemeint.

[7] 46, 7 Jes. 17, 13 43, 17 [8] Nah. 1, 6 [12] 68, 30.

Der Hymnus besingt in pathetischer Sprache und in kunstvoller strophischer Gliederung die in dem Anbruch der Heilszeit offenbar werdende Herrlichkeit Gottes. In der Anlage und in der Verwendung der eschatologischen Motive berührt er sich stark mit Ps. 46. Im Mittelpunkt des Hymnus steht auch hier die Vernichtung der gottfeindlichen Weltmächte durch Gottes Donnerwort, und auch hier ist die Stätte des die Heilszeit eröffnenden Gottesgerichts Jerusalem. Der Dichter nennt die heilige Stadt, gewiß nicht ohne tiefere Absicht, Salem. Das ist ein auch 1. M. 14 begegnender poetischer Name Jerusalems, der wahrscheinlich einer durch eschatologische Vorstellungen angeregten kühnen Etymologie des alten kananäischen Namens Urusalim seine Entstehung verdankt: man hörte aus ihm das Wort šalom „Heil, Friede" heraus und sprach nun von Salem, der Stadt, wo das zukünftige Heil Israels für den Glauben schon Wirklichkeit war, vgl. o. zu Ps. 46. Hier war ja der Thronsitz des himmlischen Königs, dessen Gnadengegenwart im Tempel allezeit offenbar war. Hier also, so sagt unser Psalm, wird der Herr die Macht des Bösen, die sich vermißt, gegen seine heilige Wohnstätte mit irdischen Waffen anzustürmen, vernichten. Oder richtiger: hier hat er sie schon vernichtet, denn auch dieser Dichter spricht voller prophetischer Begeisterung und sieht das in Gottes Heilswillen beschlossene, aber noch zukünftige Verderben als bereits geschehen. Er hat verzückten Auges Gottes Sieg über die feindliche Welt geschaut und ruft nun voll heiligen Schauers: „Furchtbar bist du!" Viermal erklingt dieses anbetend-jubelnde „Furchtbar" — ja, so ist Israels Gott, der auf Zion unter seinem Volke thront (vgl. Ps. 87 o. S. 18f.). Vor seinem Grimm muß alle Kreatur in nichts vergehen! In ihrem ohnmächtigen Toben und Rebellieren gegen seine Majestät wird seine unendliche Macht erst recht offenbar. Und voller Grimm ist der ewige Gott gegen alles, was seines Reiches Kommen zu hindern wagt

und damit den Frommen, die so sehnsüchtig auf das Heil harren, ans Herz greift. Darum warnt der Dichter abschließend die Völkerwelt rings um Israel: Beugt euch unter diesen furchtbaren Gott, der seines Volkes Flehen und Sehnen erhört, bringt ihm als euerm wahren Herrn und Herrscher Huldigungsgaben und gelobt ihm Treue und Gehorsam, ehe der Tag des Gerichts euren vermessenen Stolz zuschanden werden läßt.

Hier erst am Schlusse steht die Pointe des ganzen Hymnus, dessen zweiter Teil das Amen zu dem prophetischen Ausblick in Gesätz 1 und 2 ist: das ist für den frommen Dichter das Beseligende der Hoffnung auf das Kommen der Heilszeit, daß dann dem sündigen Hochmut der Großen der Erde, die sich gottähnlich fühlen auf ihren Thronen, ein Ende gemacht wird. Daß die Kreatur, die vergessen hat, daß sie ihre Macht über Menschen nur als Gottes Stellvertreter hat, in den Staub gebeugt wird, aus dem sie genommen und zu dem sie zurück muß. Das Übermenschentum irdischer Despoten, das unserem Dichter gewiß in greifbaren, geschichtlichen Persönlichkeiten seiner Zeit, etwa persischen oder hellenistischen Königen, vor Augen steht, ist ihm — ein echt prophetischer Gedanke — ein Frevel an der heiligen Majestät Gottes, der in Wahrheit der Herr aller Völker und Reiche ist und in Bälde als solcher sich erweisen wird. So vollendet sich die gläubige Zukunftsschau des Hymnus in dem Bekenntnis zur Theokratie als dem Ideal menschlichen Gemeinschaftslebens.

In der griechischen Übersetzung trägt der Hymnus die Überschrift „Auf die Assyrer", er ist also schon in alter Zeit geschichtlich gedeutet worden. Diese Beziehung auf die denkwürdige Befreiung Jerusalems von der assyrischen Belagerung, über die wir in 2. Kön. 18 f. eine legendarisch ausgeschmückte Nachricht haben, ist doch wohl nur eine geschickte Anpassung des u. E. rein eschatologischen Psalms an eine zufällig bekannte Situation.

Der folgende Hymnus nimmt, wenn wir ihn recht verstehen, eine Sonderstellung in der Gruppe der eschatologischen Lieder ein. Man könnte ihn einen apologetischen Hymnus nennen, denn alles spricht dafür, daß er der Reflex des religiösen Gegensatzes ist, in dem die Frommen in Israel seit den Tagen der Propheten zu einer nicht unbedeutenden Menge von Volksgenossen standen. Dieser Widerstreit zwischen den „Frommen" und „Gottlosen", wie sie in den Psalmen heißen, wird uns weiterhin noch viel beschäftigen.

75.

[2]Wir preisen dich, Gott, mit Dank und Preis,
und ‹deine Frommen› erzählen von all deinen Wundern!

[3]„‹Und scheint's auch, als ob ich verziehe›, —
ich bin's, der gerechtes Gericht hält!
[4]Mag wanken die Erde mit allen Bewohnern, —
ich habe ihre Pfeiler gefestet.
[5]Ich sage zu den Höhnenden: höhnt nicht!
zu den Gottlosen: hebt nicht das Horn!
[6]Erhebt nicht gen droben euer Horn,
gegen ‹den Fels› nicht vermessene Reden!"

[7]Nein, nicht von Morgen noch Abend,
von der Steppe nicht, nicht ‹vom Gebirge› — —
[8]Gott ist's, der richtet, den demütigt er und jenen erhöht er!
[9]Denn einen Kelch hält der Herr voll schäumenden Weins,
‹Den würzt' er› und schenkt nun ‹rings im Kreis›
‹Bis zur Hefe› müssen schlürfen‹ › alle Frevler auf Erden!

[10]Ich aber will immerdar ‹jubeln›, lobsingen dem Gotte Jakobs.
[11]‹ ›Der Gottlosen Hörner zerschlag ich — hoch raget das Horn des Gerechten!

Die Übersetzung ist an einigen Stellen nur sinngemäß, da der ursprüngliche Text nicht mehr bis aufs Wort zu ermitteln ist. V. 3 ist wohl nach Hab. 2, 3 zu deuten. Der Sinn ist jedenfalls klar. — [1] Vielleicht ist 'elohim Zusatz. [3] Am Anfang ist gam-ki zu lesen. [7] umehar? Andere fassen harim in der Bedeutung „Erhebung", vgl. V. 8 jarim er „erhöht". [9] Für 'ak ist 'aph „sogar" zu lesen und jischtu wohl als Variante zu jimṣu zu streichen. [11] ki-qeren.

[3] Hab. 2, 3; Ps. 96, 13 [6] 31, 19 94, 4 1. Sam. 2, 3 [8] Jer. 25, 15 ff. Jes. 51, 17 f. Ez. 23, 32 ff. Ps. 60, 5.

Der Psalm ist wieder ein Musterbeispiel eines hebräischen Hymnus. Die Introduktion, hier übrigens nicht in der üblichen Form der Aufforderung zum Dank und Lob, sondern als Beschreibung des bereits begonnenen hymnischen Aktes, vereint mit dem Ausdruck des religiösen Pflichtbewußtseins der Frommen den ihres inneren Rechtes zu vielstimmigem Dank gegen Gott. Sie läßt also das Hauptmotiv des ganzen Liedes bereits anklingen. Nun folgt in zwei mehrstichischen Gesätzen die Behandlung des Themas und dann ein zweireihiger Abgesang, in dem die Dichtung mit leiser Abwandlung der Stilform zum Ausgangspunkt zurücklenkt. Sehr fein hat F. Delitzsch von diesem Liede gesagt: „Das prophetische Gemälde steht auf lyrischem Goldgrund, aus der Tiefe der Empfindung taucht es auf, und in diese wird es wieder zurückgenommen." Es ist allerdings nicht leicht zu entscheiden, ob der Hymnus der kultischen Dichtung angehört oder ein individuelles Lied ist. Vielleicht ist er aus den engeren Kreisen der „Frommen" hervorgegangen und für deren religiöse Erbauung im Tempel oder in privaten Zusammenkünften bestimmt gewesen.

Das Thema ist dasselbe wie in den vorhergehenden Liedern, *der Glaube an das Kommen der Heilszeit*, aber die Durchführung desselben ist völlig abweichend. Der Dichter singt nicht bloß einen Jubelgesang im Vorgefühl der offenbar werdenden Herrlichkeit Gottes. Er macht daraus zugleich ein trotziges *Bekenntnislied*, mit dem er seinen Glauben an Gottes gerechtes Gericht gegenüber solchen verteidigt, die ihn mit ihren Zweifeln wankend zu machen drohten: Mag auch jetzt auf Erden die Sünde ihr Haupt frech erheben, und mag es so scheinen, als gäbe es keinen Gott der Vergeltung, als sei die sittliche Weltordnung ein Kinder- und Ammenmärchen geworden — Gott sitzt doch im Regiment, und er kommt gewißlich zum Gericht über die Welt des Hochmutes und frechen Spottes gegen „den Fels" oder „die Höhe", wie der Dichter poetisch Israels Gott nennt (vgl. Jes. 30, 29 u. ö.). Das Gericht und mit ihm der Anbruch der Heilszeit hat ja seinen festen Zeitpunkt im ewigen Heilsplan des Allmächtigen, es kommt, „wenn die Zeit erfüllt ist". Das weiß der fromme Glaube, und diese Hoffnung läßt er sich nicht rauben, mögen kühle Skeptiker und frivole Spötter, ängstliche Kleingläubige und ungeduldige Zionswächter — alle diese Typen des religiösen Lebens hat es in Israel gegeben — auch noch so viel reden und schelten. So hatte schon der Prophet Habakuk im 7. Jahrhundert sich und die Kreise der prophetischen Jüngerschaft getröstet und im Glauben gestärkt:

„Ob die Offenbarung auch verzieht, so harre in Geduld,
sie trifft gewiß ein und bleibt nicht aus" (Hab. 2, 3).

So hört noch der christliche Apokalyptiker (Offenb. Joh. 6, 9 ff.) auf die ängstliche Frage der Märtyrerseelen, wann denn das Gericht komme, die göttliche Antwort: sie sollten „noch eine kleine Zeit" in Geduld harren, bis auch ihre Brüder vollendet haben und das 6. Siegel gelöst wird zum Gericht über die Welt.

So läßt denn der Dichter, allem Zweifel und Spott zum Trotz, Gott selbst bezeugen: „Und scheint's auch, als ob ich verziehe — ich bin's, der gerechtes Gericht hält." Er selbst aber malt im 2. Gesätz ein gigantisches Gemälde des Gerichts, auf dessen Kommen der Glaube zuversichtlich hofft. Nur in Gottes Macht und vergeltender Gerechtigkeit liegt Israels Erlösung aus dem bestehenden Elend. Mit Menschenmacht, sei es fremder, sei es eigener Hilfe, ist die gottwidrige Welt nicht zu bezwingen — dies wohl der Sinn von V. 7 —, drum wehe ihr, wenn Israels himmlischer Helfer auftritt, seinem Volke Recht zu schaffen: da steht Gott in seiner furchtbaren Majestät und zwingt alle Sünder auf Erden, Völker wie einzelne Individuen, auch die Gott-

losen in seinem eigenen Volke, aus dem Becher zu trinken, den er in seiner Hand hält. Und die Wirkung, so müssen wir ergänzend hinzufügen, ist entsetzlich: *sie trinken sich in blinder Gier den Tod!* So wird Gott Gericht halten zu seiner Zeit, unerbittlich, ohne Ansehen der Person. Die Frommen aber werden dann in heiliger Freude dem Herrn dienen mit Dank und Lob.

Das schaurige Bild vom Becher Jahwes, den die dem Zorne Gottes Verfallenen bis zur Neige leeren müssen, hat unser Dichter nicht erfunden. Es gehörte, wie uns das Alte Testament beweist, seit alters zu den mythologischen Motiven der israelitischen Dichtkunst. Woher mag es stammen? Diese Frage können wir vorläufig noch nicht sicher beantworten. Auf die Wirkungen des „Taumelkelch" genannten Trankes angesehen, scheint die Vorstellung von einem göttlichen *Zaubertrank* zugrunde zu liegen, der die Menschen in blindwütige Raserei versetzt, so daß sie einander den Tod bringen. U. a. hat auch der Prophet Jeremia dieses Bild höchst wirkungsvoll verwendet (Kap. 25, 15 ff.)

Auch Ps. 75 ist schon in alter Zeit geschichtlich ausgedeutet worden, doch dürfte dem entgegen zu halten sein, was o. S. 62 zu Ps. 76 gesagt wurde. — —

d) Konventikellieder.

Wir wissen aus verschiedenen Anspielungen in den Psalmen, daß sich im älteren Judentum, ja vielleicht schon früher in prophetisch beeinflußten Kreisen, das religiöse Leben nicht bloß in öffentlichen Kulthandlungen und Festen des Tempels betätigte, sondern auch in Gottesdiensten engerer Kreise. Gleichgestimmte Seelen, Fromme, die die sich von derselben geistigen Not bedrückt fühlten, die desselben Glaubens und derselben Hoffnung lebten, fanden sich im Tempel oder außerhalb desselben in geschlossenem Kreise zusammen und pflegten hier einen mehr geistigen Gottesdienst mit gemeinsamen Lob- und Dankgesängen. Aber auch kultische Opferhandlungen führten diese Gemeinschaftskreise zusammen, so wenn einer der Ihrigen ein Gelübde, das er in der Not des Lebens gesprochen hatte, feierlich erfüllen wollte mit Opfer und Dankgebet. Solche und ähnliche Konventikelgottesdienste wurden wahrscheinlich durch gemeinsamen Gesang von Hymnen eingeleitet. Weiteres s. u. Abschnitt II.

Aus diesen Kreisen der „Frommen", wie sich die Gemeinschaftsleute selber mit Stolz nannten, dürfte eine große Zahl von Hymnen und Gebeten im Psalter stammen. Zu den *Lobliedern* darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit die Ps. 34, 111 und 112, 145 und 146 rechnen, außerhalb des Psalters die Dichtung 1. Sam. 2, 1 ff.

Es wird sich natürlich niemals mit Sicherheit entscheiden lassen, ob diese Hymnen, die sich ganz in dem religiösen Gedankenkreise der liturgischen Lieder bewegen, kultische Gebete im eigentlichen Sinne sind, d. h. solche, die für eine gottesdienstliche Handlung bestimmt waren, oder im weiteren Sinne, d. h. Lieder, die auch der privaten Erbauung des Einzelnen oder eines kleinen Kreises dienen sollten. Über ihre Einordnung in das Grundschema, das wir für die Psalmen aufgestellt haben, wird man immer verschiedener Meinung sein.

Wir stellen hier zunächst vier *alphabetische* Dichtungen zusammen, die ihrer Gesamthaltung noch *hymnischen* Charakter tragen, die aber allerdings nicht die dem Hymnus eignende Stilform rein bewahrt haben. Gelegentlich ist sie durchsetzt mit Ausdrucksformen, die der Weisheitsdichtung eigentümlich sind, vgl. z. B. 34, 12 ff. und 112, 1 f. Die Bindung der Darstellung durch das alphabetische Akrostichon führt notwendiger Weise dazu, daß in solchen Liedern die religiösen Gedanken nicht nach Art des Hymnus in thematischer Entwicklung vorgetragen werden, sondern mehr wie in der didaktischen Literatur in Form von *loser Aufreihung einzelner religiöser Kernsätze*, die ziemlich wahllos wie Perlen auf eine Schnur gezogen sind. Doch läßt sich nicht verkennen, daß die einzelnen Glaubenssätze unter ein leitendes Thema gestellt sind.

Solche Loblieder, in denen das Wesen der schlichten Laienfrömmigkeit einen anspruchslosen dichterischen Ausdruck in konventioneller Gebetssprache gefunden hat, sind wohl besonders gern in den gemeinsamen Erbauungsstunden der „Frommen"

gesungen worden. In diesen Kreisen ist ja auch die naive Vergeltungslehre, die den Grundton aller dieser Lieder bestimmt, als Fundament der religiösen Lebensanschauung besonders eifrig behauptet und verteidigt worden.

34.

[2]Ich will preisen den Herrn allezeit, sein Lob führ' ich ständig im Munde,
[3]Des Herrn will laut ich mich rühmen, daß die Dulder es hören und jubeln:
[4]Lobpreiset mit mir den Herrn, laßt uns rühmen seinen heiligen Namen!

[5]Da ich den Herrn anging, ward ich erhört, gerettet aus all meinen Ängsten –
[6]‹Blickt› gläubig auf ihn und ‹ihr strahlet›,
‹euer› Angesicht wird nicht beschämt sein:
[7]Seht den Dulder, er rief und der Herr hat erhört
und half ihm aus all seinen Nöten!
[8]Es lagern die Engel des Herrn rings um die Frommen und retten sie.
[9]Werdet's inne,‹› wie so gütig der Herr, –
wohl dem, der in Gott sich birgt!
[10]Fürchtet den Herrn, seine Heiligen,
denn den Frommen gebricht es an nichts!
[11]‹Mächtige› verarmen und hungern,
doch die Frommen des Herrn haben Fülle des Guten.

[12]Kommt, Kinder, und höret mir zu, ich will euch Gottesfurcht lehren,
[13]Jedweden, der Leben begehrt, Fülle der Jahre voll Glück und Segen:
[14]Behüte deine Zunge vorm Bösen deine Lippen vor Lug und Trug,
[15]Meide das Böse und tue, was recht ist,
trachte mit Eifer nach Frieden.

[17]Gottes Antlitz steht wider die Sünder
ihren Namen von der Erde zu tilgen;
[16]Gottes Augen ruhn auf den Frommen,
seine Ohren hören ihr Schreien,
[18]wenn sie schreien, hört der Herr,
hilft ihnen aus all ihren Nöten.
[19]Nahe ist der Herr den gebrochenen Herzen
und hilft zerschlagenem Gemüt.
[20]Viel sind der Leiden des Frommen,
doch Gott hilft ihm aus aller Not,
[21]Er hütet ihm Leib und Glieder,
nicht eins davon wird gebrochen.
[22]Den Sünder bringt Leiden zu Tode,
wer die Frommen haßt, muß es büßen.

[6] Der waw-Stichos fehlt wie in Ps. 25. — [9] „und sehet" ist wohl erklärender Zusatz. V. 16 u. 17 sind umzustellen, um den Anschluß an V. 18 zu gewinnen. Die Buchstabenfolge weicht hier (wie öfters in alphabetischen Akrostichen) von der überlieferten Ordnung des Alphabets ab.

[12] 32, 8ff. Sprüche 1, 8 u. o. [13] 25, 12; die rhetorische Frage kann auch mit V. 14 zu Vordersatz und Nachsatz verbunden werden. [23] Der abschließende Vers steht außerhalb des Akrostichs und ist ein Zusatz, der wohl den dunklen Ausklang des Liedes abschwächen soll: „Der Herr erlöst seine Knechte, wer in ihm sich birgt, wird nicht beschämt."

Der Hymnus besteht aus 21 Perioden (meist Doppeldreiern), deren jede mit einem

Buchstaben des Alphabets beginnt. Ebenso ist Ps. 145 (u. S. 68) gebaut. Die Perioden sind bei dieser Art Akrostichon noch nach alter Weise als poetische Einheiten empfunden, im Unterschiede von der Form in Ps. 111 und 112, wo die Hälften der Perioden verselbständigt sind, vgl. u. zu Ps. 111. Ps. 34 und die formal verwandten alphabetischen Lieder stellen also eine ältere Kunstform dar im Verhältnis zu Ps. 111 und 112. Bei Ps. 34 (und 145) ist das auch aus dem Bestreben zu ersehen, das hymnische Schema festzuhalten. Die Introduktion V. 2–4 hebt sich deutlich von dem Hauptteil des Liedes V. 5ff. ab. Dieser selbst ist freilich wenig harmonisch. Er setzt ein mit einem persönlichen Bekenntnis nach Art der Dankgebete (vgl. z. B. Ps. 116) und geht dann in Aufforderung zum Gottvertrauen und schließlich in direkte religiöse Belehrung über das Wesen rechter Gottesfurcht über. Die V. 17ff. sind eine Art Abgesang in Form lose aufgereihter religiöser Sentenzen, wie sie den geistlichen Lieder lehrhafter Haltung (u. Abschnitt III) eigen sind. Sie behandeln den Gegensatz von fromm und gottlos, vgl. V. 17 und 16. Wahrscheinlich ist Ps. 34 gar keine einheitliche hymnische Dichtung, sondern ein liturgisches Lied, das aus Bestandteilen älterer Poesie mit Hülfe des alphabetischen Akrostichs frei zusammengestellt ist, nämlich aus dem Eingang eines persönlichen Dankgebets und aus Bruchstücken von religiöser Lehrdichtung. Der liturgische Schluß V. 23 ist wohl erst angefügt worden, als das Loblied Aufnahme in die Sammlung gottesdienstlicher Poesie der Synagoge gefunden hatte.

Ps. 34 steht also nach Form und Inhalt auf der Grenze von Hymnus und geistlichem Lied, von lyrischer und lehrhafter Poesie. Das Thema des kunstlosen Liedes ist der Segen der Gottesfurcht. Dabei wird besonders betont, wie recht die Frommen mit ihrem Glauben an Gottes gerechte Vergeltung haben. V. 6ff. 10f. 17ff. 20 und 22.

Die beiden Lieder Ps. 111 und 112 gehören nach Form und Inhalt zusammen und sind wohl auch von vornherein auf einander angelegt. Es empfiehlt sich daher, sie in der Erklärung nicht zu trennen, obgleich Ps. 112 eigentlich zur Gattung der geistlichen Lieder (vgl. Ps. 1 u. 119) gehört. Die alphabetische Anordnung ist hier wie dort dieselbe: die 22 Buchstaben sind, in der üblichen Ordnung, auf die Anfänge der logisch entsprechenden Glieder der Verse verteilt, d. h. also die Hälften der Perioden (Doppeldreier und Siebener), sind zu selbständigen Versen gemacht worden. Wir haben hier eine ähnliche Entwicklung der poetischen Form wie in der deutschen Dichtung, wo die alte Langzeile durch Reimbindung ihrer Hälften zu den kurzen Reimpaaren umgestaltet wurde. Beide Lieder laufen in einen dreigliederig vorgetragenen Gedanken aus (111, 10 = 112, 10), und die Schlußsentenz von Ps. 111 bildet das Thema von Ps. 112. Außerdem ist das Bestreben unverkennbar, Aussagen von Gott in Ps. 111 auf den Frommen von Ps. 112 umzudeuten. Alles das weist doch wohl darauf hin, daß beide Lieder von derselben Hand stammen.

In Aufbau und Stil läßt Ps. 111 die den Hymnus charakterisierende Formensprache noch viel mehr vermissen als Ps. 34. Beide Lieder sind eigentlich nur eine lose Aufreihung von religiösen Aussagen über Gottes Größe und Güte bezw. über den Lohn der Frömmigkeit. Wäre nicht die Gesamthaltung von Ps. 111 die des Lobgebets, so könnte man auch ihn zu den geistlichen Liedern lehrhaften Tones rechnen, zumal auch die Sprache der Weisheitsdichtung in ihnen wiederklingt.

Um dem Leser eine Vorstellung von dem alphabetischen Schema zu geben, bieten wir Ps. 111 in der geschickten akrostichischen Nachdichtung, in der Budde das Liedchen in seine liebenswürdige Sammlung „Die schönsten Psalmen" (Leipzig 1915) eingefügt hat. Bei beiden Liedern wird man am besten auf strophische Gliederung verzichten.

111.

[1]Aus vollem Herzen preise ich den Herrn
Bei der Frommen Verein in der Gemeinde.
[2]Die Werke des Herrn sind groß,
Erforschenswert allen, die sich dran freuen.

[3]Feſtlich und prächtig iſt ſein Tun,
Gerecht iſt er und bleibts für immer.
[4]Hat er doch ſeiner Wunder Gedächtnis geſtiftet,
Iſt der Herr doch gnädig und barmherzig.
[5]Koſt gibt er denen, die ihn fürchten,
Läßt auf ewig nicht von ſeinem Bund.
[6]Mächtig an Taten erwies er ſich ſeinem Volke,
Nahm den Heiden ihr Erbe und gab es ihm.
[7]Ohne Falſch und gerecht iſt das Tun ſeiner Hände,
Preiswert alle ſeine Befehle,
[8]Quell des Rechts auf immer und ewig,
Redlich und treu werden ſie vollzogen.
[9]Seinem Volke ſandte er Erlöſung,
Trug ihm auf ſeinen Bund auf ewig.
Unnahbar und ſchrecklich iſt ſein Name.
[10]Vor dem Herrn ſich fürchten iſt der Weisheit Anfang,
Werte Einſicht allen, die darnach tun:
Zeitlos dauert ſein Lobpreis.

[7] 19, 8 [10] Sprüche 1, 7. 9, 10.

112.

[1]Heil dem Menſchen, der den Herrn fürchtet,
Des höchſte Luſt ſein Geſetz!
[2]Gar groß unter den Leuten wird ſein Geblüt ſein –
Ja, der Frommen Geſchlecht ſteht in Segen!
[3]Wohlſtand und Reichtum beſitzt er
Und ſeiner Taten Lohn bleibt ewig.
[4]‹Licht› erglänzt ſelbſt im Dunkel‹›› den Frommen,
So mild, voller Huld und gerecht!
[5]Gut geht's dem barmherzigen Leiher,
Er ficht ſeinen Streit wohl durch.
[6]Ja, nie kommt zu Fall ‹der Gerechte›,
Bleibt allezeit feſt im Gedächtnis!
[7]Ihn ſchreckt nicht unheilvolle Kunde,
Feſt iſt ſein Herz, voll Vertrauen auf Gott,
[8]Getroſt ſein Gemüt, ohne Furcht,
Bis er ſchaut ſeiner Feinde Verderben.
[9]Reichlich ‹gibt› er den Armen
Und ſeiner Taten Lohn bleibt ewig.
[10]Sein Horn ragt hoch in Ehren.
Der Gottloſe ſieht es voll Ärger,
Mit den Zähnen knirſcht er und endet –
Ja der Gottloſen Wunſch wird zunichte.

[3] u. [9] Wörtlich: seine Gerechtigkeit bleibt, d. h. der Lohn für das Rechtverhalten. [4] ›or ist wohl umzustellen. [6] ṣaddiq gehört zu 6[a]. [9] Wohl nathon zu lesen.

[4] Jes. 58, 10 [5] 37, 26 [6] Sprüche 10, 7; Ps. 37, 25 [7f.] Jes. 26, 3.

Das 4. alphabetiſche Loblied, Pſ. 145, iſt zwar auf denſelben Ton geſtimmt wie Pſ. 111 u. 112, ſteht aber in Aufbau und Sprache Pſ. 34 näher, vgl. o. S. 65 f.

Wie dort so treten auch hier trotz des Zwanges des Akrostichons die hymnischen Hauptteile, Introduktion mit Thema V. 1–3, Hauptteil mit 2 Unterteilen V. 4–9 und 10–13, und Abgesang in Form von Variationen über den Glaubenssatz V. 13a deutlich heraus. Sehr geschickt kehrt der Hymnus mit V. 23 zum Eingang zurück, vgl. dazu Ps. 103 u. 104 (u. S. 79 ff.). Vielleicht ist auch Ps. 145 eine liturgische Zusammenstellung von Teilen älterer Dichtungen, die durch das Schema des alphabetischen Akrostichs künstlich zu einer Einheit verbunden worden sind. Bei dieser Annahme würde sich das doppelte Thema im 1. Hauptteil (V. 3 Gottes majestätische Größe und V. 10 ff. Gottes ewiges Königtum) und dann wieder das neue Thema V. 13a ff. am ehesten erklären. Jedenfalls ist die herzliche Dichtung rein liturgischer Art, ohne jede persönliche Note und darum als Musterbeispiel für ein Erbauungslied aus den Kreisen der Frommen anzusehen.

145.

[1]Ich will dich preisen, mein Gott und König
will benedeien deinen Namen immer und ewig,
[2]Tagtäglich will ich dich preisen und deinen Namen rühmen!
[3]Gott ist der Herr und gar preiswürdig,
und seine Herrlichkeit nicht zu ergründen:

[4]Kinder und Enkel werden preisen deine Werke,
deine herrlichen Taten verkünden,
[5]‹Werden sprechen› von deiner Pracht und Majestät
und all deine Wunder ‹besingen›,
[6]Von der Gewalt deiner Krafttaten reden
und ‹erzählen› von deinem herrlichen Tun,
[7]Voll wird ihr Mund sein im Gedenken deiner Güte,
deine Gerechtigkeit werden sie bejubeln.
[8]Gnädig und barmherzig ist der Herr, langmütig und groß an Huld,
[9]Gütig ist der Herr allen Wesen, voll Erbarmen mit all seinen Werken.

[10]Dich Herr, sollen loben, alle deine Werke,
und deine Frommen sollen dich preisen,
[11]Sollen künden deines Königtums Glanz und sprechen von deiner Macht,
[12]Zu künden den Menschen ‹deine› Macht
und ‹deines› Königtums Pracht und Glanz.
[13]Dein Reich ist ein ewiges Reich
und deine Herrschaft währt auf Geschlecht und Geschlecht.

[13a‹]Getreu ist der Herr in allen seinen Worten›
und liebreich in all seinem Tun›.
[14]Stab und Stütze ist Gott für alle, die sinken,
hilft allen Gebeugten auf.
[15]Aller Augen warten auf dich,
denn du bist's, der ihnen gibt Nahrung zur Zeit;
[16‹]Ja, du› öffnest mild deine Hand
machst satt, was da lebt, nach Begehr.
[17]Gerecht ist der Herr in all seinem Walten
und liebreich in all seinem Tun.
[18]Nahe ist der Herr allen, die ihn rufen,
wer immer ihn aufrichtig ruft.
[19]Er erfüllt seiner Frommen Begehr,
erhört ihr Schreien und rettet sie.

20Der Herr nimmt in Hut alle, die ihn lieben,
aber der Gottlosen Rotte vertilgt er.
31Mein Mund soll künden den Lobpreis des Herrn,
alles Fleisch benedeie seinen heiligen Namen!c)

13a Der Nun-Stichos ist versehentlich ausgefallen und nach den alten Übersetzungen zu ergänzen.

Aus einem andern Tone geht die hymnische Dichtung Ps. 146. Sie ist zwar auch formal bestimmt durch die Verbindung hymnischer mit lehrhaften Motiven, aber das Thema, das darin ausgeführt wird, ist auf einen andern Gegensatz zugespitzt. Die Aussagen V. 3ff. klingen so, als wenn der Dichter von einer bestimmten geschichtlichen Erfahrung aus den Segen des Gottvertrauens vor seinen religiösen Gesinnungsgenossen entwickeln will. Der Gegensatz, der den Hymnus bestimmt, scheint also der von „Geist" und „Fleisch" zu sein im Sinne des Wortes Jes. 31, 3. Aber die Ausführung dieses Themas in V. 6ff. ist doch viel zu allgemein und farblos und viel zu sehr konventionell liturgisch, als daß das Lied im Ernst für eine aus persönlicher Erfahrung stammende religiöse Gelegenheitsdichtung angesehen werden könnte. Man wird es deshalb am besten für die poetische Ausmalung einer gnomischen Sentenz halten wie etwa Jer. 17, 5 „verflucht der, der sich auf Menschen verläßt und macht Fleisch zu seinem Arm und gibt Gott den Abschied". Der behandelte Gegensatz ist dann der von Materialismus und religiösem Idealismus. Er wird für die praktische Frömmigkeit der Kreise der Frommen in Israel nicht weniger bedeutungsvoll gewesen sein als der religiös-moralische Gegensatz von Sündern und Gerechten, praktischen Atheisten und Gottesfürchtigen.

Ist das Lied von vornherein liturgisch abgestimmt gewesen, dann braucht man in V. 10 nicht einen Zusatz zu sehen, der es für den gottesdienstlichen Gebrauch abstempeln sollte.

146.

1Lobsinge, meine Seele, dem Herrn!
2Ich will loben den Herrn mein Lebtag,
will singen meinem Gott, so lang ich bin!
3Setzt nicht euer Vertrauen auf Fürsten,
auf den Menschen, bei dem keine Hülfe!
4Fährt sein Odem aus, kehrt er wieder zum Staub,
und zur Stunde ist's aus mit all seinen Plänen.
5Heil dem, dessen Hülfe Jakobs Gott,
der des Herrn, seines Gottes sich versieht, –

6Des, der Himmel und Erde geschaffen,
Das Meer mit all seinen Scharen,
Der Treue will ewiglich wahren,
7Der das Recht den Bedrückten übt,
Der Nahrung den Hungernden gibt.

Der Herr entfesselt Gefangene,
8Der Herr macht Blinde sehen,
Gebeugte, daß sie aufrecht stehen,
Der Herr liebet die Frommen,
9Er schützt, die aus der Fremde gekommen,
Waise und Witwe richtet er auf,
Aber die Gottlosen hemmt er im Lauf!

10König ist der Herr auf ewig, Dein Gott, Zion, für und für!

[3] 118, 8f. [4] 1. M. 3, 19. [5] 33, 12 u. ö. Jer. 17, 7. [7–8] 103, 6. Jes. 42, 7 (hiernach werden die Ausdrücke bildlich zu verstehen sein). 145, 14. [9] 147, 6. [10] 2. M. 15, 18.

Ps. 146 gehört zu denjenigen Liedern, in denen wir die ersten Ansätze zu Reimdichtung bemerken. Hier setzt der Reim in dem hymnischen Teil V. 6ff. ein, und zwar werden die Schlüsse der Halbstichen in Gleichklang gebracht. Auch darin ist wohl ein Zeichen dafür zu sehen, daß sie schon als selbständige rhythmische Gebilde empfunden wurden, vgl. o. S. 66. Zuerst hat der Dichter Reime auf am gebildet (V. 6b und 6c), dann auf im (V. 7–9a) und auf edh (V. 9b und 9c). In der Übersetzung ist der Versuch gemacht worden, davon eine Vorstellung zu geben, indem die entsprechenden Glieder möglichst in Gleichklang gebracht worden sind.

Der kurze Aufgesang ist stilistisch mit hymnischen Introduktionen wie 34, 1 111, 1 145, 1 zu vergleichen und aus lyrischen Dichtungen wie Ps. 103 u. 104 zu erklären. Die Form der Selbstaufforderung: „Lobsinge, meine Seele, dem Herrn! Ich will loben den Herrn mein Lebtag" stammt aus dem persönlichen religiösen Liede, wo die einzelne Seele ihrem Gott einen Hymnus singt. Die alte Stilform der Aufforderung ist also beibehalten, aber individuell abgewandelt worden. Der Chorhymnus hat sich zum Einzelhymnus entwickelt. Die Verwendung dieser Stilform in Dichtungen ganz konventionell liturgischer Art ist wohl ein Beweis dafür, daß diese Lieder nicht für den öffentlichen Kult der Volksgemeinschaft bestimmt waren, sondern für die Gottesdienste intimer Kreise.

Hier ist die Form des Einzelhymnus benutzt, um einem hymnisch-lehrhaften Thema ein würdiges Gewand zu geben. Der Grundgedanke ist V. 5 nach Art der didaktischen Poesie in der Form des Segenspruches vorgetragen: Glücklich der Mensch, der sein Vertrauen allein auf Gott gesetzt hat, vgl. Ps. 112, 1 o. S. 67.

Abschließend soll hier noch die Dichtung 1. Sam. 2, 1ff. besprochen werden. Es wurde schon o. S. 1 und 5 gesagt, daß dieser Psalm zur poetischen Ausschmückung in die Legende von Hanna und Samuel eingeflochten worden ist und daß er nach der vorliegenden Situation ein Dankgebet der mit dem erbetenen Sohn begnadeten Mutter sein soll. In Wirklichkeit ist er ein Hymnus, ein in konventioneller Sprache gehaltenes Stück liturgischer Poesie. Durch die Schlußzeilen V. 9b–10 ist er zu einem Hymnus eschatologischen Charakters ausgestaltet worden. Die Beziehungen dieses Liedes zum Charakter und Geschick der Heldin der Legende beschränken sich auf den einen Zug V. 3b, daß Gott Macht hat, auch der Unfruchtbaren Kindersegen zu schenken – ein sicheres Zeichen dafür, daß es nicht aus der Legende innerlich erwachsen ist, sondern später ziemlich kunstlos in diese hineingestellt wurde. Damit ist aber über die Entstehungszeit des Hymnus nichts gesagt.

1. Sam. 2, 1–10.

[1]Mein Herz frohlocket des Herrn, hoch ragt mein ‹Horn durch meinen Gott›,
Weit öffnet sich mein Mund wider meine Feinde,
denn ich darf deiner Hülfe mich freuen!

[2]Wer ist heilig wie der Herr?‹› Wer ist ein Fels wie unser Gott?
[3]Führt nicht immer hochfahrende Reden,
eurem Munde entgehe nichts Freches,
Denn des Herrn ist alle Erkenntnis, er ist ein Gott, der Taten prüft.

[4]Bogen der Helden zerbrechen, aber Strauchelnde gürten sich mit Kraft,
[5]Satte frohnen um Brot, aber Hungernde feiern vom ‹Knechtsdienst›,
Verschlossener Leib gebiert sieben,
aber die reich war an Kindern muß trauern.

[6]Gott tötet und macht lebendig, stößt in den Hades und bringt zurück,
[7]Der Herr ‹macht arm› und macht reich, demütigt und bringt zu Ehren,

[8]Er hebt aus dem Staub den Geringen,
aus dem Kehricht erhöht er den Armen,
Ihnen Sitz zu geben bei ‹Fürsten› und Ehrenplätze zu schenken.
Ja, des Herrn sind die Säulen der Welt,
er hat den Erdkreis darauf gegründet.
[9]Er läßt die Füße seiner Frommen nicht gleiten,
aber die Sünder kommen um im Dunkel.
Nicht durch eigene Kraft siegt ja der Mensch:
[10]Gott ist's, der seine Feinde zerschmettert,
der ‹Höchste› im Himmel ‹zerschmeißt sie›.

Der Herr wird den Erdkreis richten,
Daß er Macht seinem König verleihe und das Horn seines Gesalbten erhöhe!

[8] Im hebr. Text stand wohl ursprünglich im-nedhibhe 'am.
[1] 112,9 [3] Sprüche 16,2 [4] ff. Hiob 5,11 ff. 12,17 ff. Ps. 34,11 [5] Jer. 15,9 Ps. 113,9 [6] 5. M. 32,39 Ps. 30,4 [8] 113,7 f. 104,5 [9] 121,3 u. ö. 33,16 f. 20,8. [10] 18,51.

Der Hymnus beginnt mit einer zweizeiligen Introduktion, die die Form des Einzelliedes (u. S. 79) zeigt. Sie malt in einem geläufigen Bilde die lyrische Stimmung, aus der das Lied aufsteigt: stolz und voll Kraftbewußtsein, so stolz wie der gefürchtete Wildochs, tritt der Dichter hin, einer ganzen Welt Trotz zu bieten, und läßt seinen Feinden zum Hohn aus voller Brust ein Loblied erschallen. Damit ist das Thema des Ganzen, die Verherrlichung der Allmacht und Gnade des Schöpfers, in dessen Hand alle Kreatur ist wie Töpferton, vorbereitet. Im gläubigen Vertrauen auf diesen Gott der Macht und Gnade liegt die Kraft des Frommen, und aus diesem Glauben heraus redet der Dichter. Das macht „sein Horn" hoch und seinen Mund weit. Zugleich tritt der Bekenntnischarakter des Hymnus klar hervor. Mit solchen und ähnlichen Liedern begegneten die Frommen in Israel den Spottreden des Unglaubens und dem Klagen und Fragen der Kleingläubigen. Es hat also seinen tieferen Grund, wenn der Dichter die erste Strophe gleichsam mit dem Credo der Frommen Israels eröffnet: ich glaube an den unvergleichlich gewaltigen, den allwissenden, den heiligen Gott. Das ist der wahre „Fels" – eine uralte poetische Bezeichnung für die Gottheit –, auf den der Fromme baut. Weil Gott der allwissende und heilige ist, weil sein Wesen höchste Reinheit und Vollkommenheit ist, darum ist er der Gott des Gerichts über alle Sünden der Menschen, zumal über die schwerste Sünde, die freche Überhebung des Geschöpfes über den Schöpfer in Worten und Taten. Und weil er der allmächtige Gott ist, darum hat er die Kraft, zu strafen. In seiner Hand liegt das Schicksal aller Menschen.

Diesen Gedanken führt der Dichter in den folgenden Strophen an Lebensläufen in auf- und absteigender Linie vor, und zwar gegensätzlich, wie es die Hymnenliteratur liebt, vgl. o. Ps 146. Dabei ist von besonderem Interesse der Glaube an Gottes Macht, Tote zu erwecken, der auch in den Gebeten des späteren Judentums seine feste Stelle hat und mit gewissem Nachdruck ausgesprochen wird. Wir sehen daraus im Vergleich zu der Äußerung des Dichters von Ps. 115 (o. S. 37 ff.), daß man in Israel recht verschiedene Anschauungen über Gottes Verhältnis zur Welt der Abgeschiedenen hatte.

Der Abgesang faßt noch einmal die Hauptmotive, Gottes Allmacht und sein gnädiges Walten über den Frommen, zusammen und öffnet so den Blick in Himmel und Hölle.

Während der ursprüngliche Hymnus zwar im allgemeinen von den Feinden Gottes und der Frommen spricht, aber in erster Linie wohl die Sünder in Israels Mitte meint und die eschatologische Hoffnung mehr als Unterton mitklingen läßt, spricht V. 9b–10 deutlich vom Weltgericht und von Israels messianischer Hoffnung. Und zwar im eigentlichen Sinne des Wortes, denn das Gebet für den König und den Gesalbten hat im Zusammenhang mit dem freudigen Ausblick auf das Völker-

gericht u. E. eschatologischen Sinn. Es spricht also wohl nicht von einem gegenwärtigen Könige, sondern von dem Herrscher der Zukunft. Und so erschiene denn innerhalb der engeren Gruppe der Konventikellieder eschatologischen Gehalts, zu der sich das Lied durch den Schlußsatz stellt, hier die Gestalt des neuen David im messianischen Reiche, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen.

2. Geistliche Loblieder (Oden).

Neben der im Kultus von der feiernden Gemeinde gesungenen Hymne steht das Loblied, das das fromme Individuum als Ausdruck seines persönlichen religiösen Erlebens und Denkens Gott darbringt. Der inhaltliche Unterschied beider Gattungen ist freilich nicht allzugroß, wie das im Wesen des religiösen Liedes liegt. Es erhebt sich auf dem gemeinsamen breiten Fundament des freudigen Erlebens Gottes in Natur und Geschichte, im Geschick der Gesamtheit wie des Einzelnen. Zumal der antike Mensch ist viel weniger imstande gewesen, sich in seinem religiösen Bewußtsein auf sich selbst zu stellen als wir evangelischen Christen. Er hatte durch den starken geschichtlichen und sozialen Zug seiner Religion ein ausgeprägtes religiöses Gemeinschaftsempfinden, glaubte und hoffte mehr als Israelit und Jude denn als Mensch. Der Inhalt der Hymnendichtung ist darum hier wie dort derselbe: Kulthymnen und Oden singen von der ewigen Macht und Herrlichkeit des Gottes Israels. Da auch die Stilformen beider Gattungen im ganzen übereinstimmen, so liegt der Unterschied beider fast ausschließlich im Subjekt. Dort ist es die ihrem Gotte im Tempelkult oder in Gemeinschaftskreisen huldigende Gemeinde, hier der einzelne Fromme außerhalb des öffentlichen oder privaten Kultus. Dadurch ist allerdings ein verschiedener Gesamtcharakter der Hymnen bedingt. Die Gedanken der frommen Dichter persönlicher Hymnen schwingen mehr um das Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott als um seine Beziehungen zum Volksganzen und den darauf beruhenden Ansprüchen Israels in der Welt.

Nur von wenigen Liedern des überlieferten Psalters läßt sich mit einiger Sicherheit behaupten, daß sie der Gattung der religiösen Oden zuzurechnen sind. An erster Stelle sind hier die Naturpsalmen Nr. 8, 19, 1ff., 29 und 104 zu nennen. Dazu kommt das schöne Glaubensbekenntnis Ps. 103 und der tiefsinnige Hymnus auf Gottes Allwissenheit Ps. 139. Daß uns so wenige Beispiele geistlicher Loblieder erhalten sind, erklärt sich vielleicht aus der Absicht der Sammler unserer Psalmen, möglichst nur bekannte liturgische Texte aus dem vorhandenen Schatze religiöser Dichtung aufzunehmen. Soweit also nicht Erzeugnisse dieser hymnischen Gattung schon in ziemlich früher Zeit im Tempelkult Verwendung gefunden haben oder sonst volkstümlich geworden waren, wird man sie ausgeschlossen haben. Doch zwingt uns die bedauerliche Dürftigkeit der Überlieferung, mit solchen Erwägungen sehr vorsichtig zu sein.

Die hier zu besprechenden Dichtungen sind wohl allesamt ursprünglich Literaturpsalmen gewesen, d. h. sie waren zuerst nur literarisch vorhanden und wurden literarisch fortgepflanzt, bis sie dann zu Chorälen bezw. geistlichen Volksliedern geworden sind.

a) Naturpsalmen.

Poetische Verklärung des Naturlebens im Zusammenhang mit religiöser Naturbetrachtung ist in den großen Religionen des orientalischen Altertums, die niemals über die Stufe der mythischen Naturreligion hinausgekommen sind, nichts Ungewöhnliches. Zumal in der alten ägyptischen und babylonischen religiösen Poesie ist die Gattung der Naturpsalmen, in denen die Beziehung der großen astralen Götter zu den Vorgängen im Naturleben gefeiert wird, häufiger zu finden. Hymnen wie die Preislieder der ägyptischen Aton-Gemeinde auf die majestätische Größe und Schönheit der Gotteskraft, die sich in der schöpferischen Macht des Sonnenlichts offenbart (vgl. Einl. III B), gehören zu den großartigsten Erzeugnissen der kultischen Poesie des Altertums. Auch in Israel hat man solche Lieder gesungen. Nur waren hier die Eindrücke des Naturlebens auf das religiöse Gemüt anders, weil die geistige Gottes-

vorstellung die Gottheit längst herausgehoben hatte aus der Verflochtenheit mit dem Naturphänomen. Israels Gott, wie er durch die Offenbarung an Mose und durch die Verkündigung der Propheten in der Seele des Volkes lebendig war, stand als Schöpfer über den großen Gestirnen, über Sonnen- und Mondgott, und über den Kräften und Mächten, von deren Wirken sich der antike Mensch überall umgeben sah. Er war der Herr der gesamten Natur, ihr Erschaffer und ihr Erhalter. Durch diesen erhabenen Gottesglauben kommt natürlich ein tieferer religiöser Ton in die Naturpsalmen. In Formensprache und Stoff mögen die israelitischen Loblieder auf Gottes Größe in den Schöpfungswerken abhängig sein von alten und jungen ausländischen Mustern – bei Ps. 19, 1 ff. und Ps. 104 ist das sicher zu erweisen –, aber in der geistigen Haltung stehen sie unerreichbar über diesen. „Je mehr wir die Religionen des Orients kennen lernen, je mehr wir die relative Abhängigkeit der Kultur und auch der Literatur Israels von fremden Vorbildern erkennen, umso mehr wird der eigentümliche Vorzug der Religion Israels hervortreten" (Gunkel, Ausgewählte Psalmen. 3. Auflage 1911 S. 216. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht).

19, 1–7,

[2]Die Himmel verkünden Gottes Majestät,
und vom Werk seiner Hände erzählt das Firmament.
[3]Tagtäglich strömt es uns Kunde allnächtlich bringt es Erkenntnis!
[4]Da ist kein Laut, keine Sprache, niemand vernimmt ihre Stimme.
[5]Und doch geht über die Welt hin ‹ihr Schwall›,
und bis ans Ende der Erde ihre Worte.

Dem Šamaš schuf ‹im Meer› er ein Zelt,
[6]Der gleichet dem Bräutigam, wenn sein Gemach er verläßt,
er jauchzt wie ein Held zu stürmen die Bahn,
[7]Von des Himmels Ende sein Ausgang
und seines Kreislaufs Bahn ‹bis› zum Ende des Himmels,
Und nichts bleibt seiner Lichtglut verborgen.

[5] Aus d. griech. u. lat. Übers. geht hervor, daß im Text ein Wort der Bedeutung „Schall, Ton" gestanden hat als Synonymon zu „ihre Worte" in V. 5b. Der Dichter bewegt sich mit Absicht in seltenen und hochpoetischen Ausdrücken, wie auch das Verb jabbiʿ in V. 3 beweist, das eigentlich „hervorsprudeln" bedeutet. šemeš (Sonne) muß wohl hier als Eigennamen gefaßt werden. Es ist der in Israel seit alters bekannte babyl. Sonnengott Šamaš gemeint. — Wenn der überlieferte Text bahem (an ihnen) richtig ist, so muß allerdings vorher etwas ausgefallen sein, denn dieser Ausdruck kann sich nicht auf Himmel V. 2 beziehen. Auf die geistreiche, aber allzu kühne Erklärung des Hymnus durch R. Eisler (Jahwes Hochzeit mit der Sonne. Orient. Studien, Fr. Hommel gewidmet. 1918 S. 20ff.), die von diesem Text ausgeht, sei der interessierte Leser hier kurz verwiesen.

Das kleine zweistrophige Gedicht gehört wohl zu den schönsten und reifsten Erzeugnissen der religiösen Lyrik auf israelitischem Boden. Seinem Inhalt nach ist es ein Schöpfungs-, im besonderen ein Sonnenhymnus. Das gewaltige Pathos seiner Sprache ist diesem erhabenen Gegenstande durchaus angemessen. Der Dichter ist hingerissen von der Pracht und Herrlichkeit der Schöpfung Gottes, die sein trunkenes Auge allnächtlich und alltäglich in dem strahlenden Firmament und im Aufleuchten und Versinken der Sonne erschaut, und er weiß diesem, die ganze Seele erfüllenden Gefühl einen Ausdruck zu geben, der auch uns ergreift und der in den herrlichen Vertonungen Haydns und Beethovens ein würdiges Echo gefunden hat.

Was für ein gewaltiger und erhabener Geist ist doch mein Gott, der all diese glänzenden Wesen geschaffen hat, die dort oben ihre ewigen Bahnen ziehen! So klingt es in der Seele des Dichters. Für ihn sind ja die Gestirne nicht kosmische, mit dem

wissenschaftlichen Denken zu begreifende Naturphänomene, sondern es sind *göttliche Lebewesen*, Geister der Höhe, die dort oben in den stufenweise übereinanderliegenden Himmelsräumen nach dem Willen des höchsten Gottes ihr Dasein haben. Die herrlichste dieser Lichtgottheiten aber ist der Sonnengott, ein Held an Schönheit, Kraft und Mut, wenn er allmorgendlich in neuem Glanz aus dem Zelt tief unten im Schoße des Meeres aufsteigt, um seine himmlische Bahn zu wandeln und den Sterblichen Licht und Wärme zu bringen.

Aber alle diese geheimnisvollen göttlichen Wesen sind doch nur *Geschöpfe*, Diener des *einen*, höchsten Gottes, aus dessen Weisheit und Willen sie allein Bestand haben, ohne den sie nichts vermögen! Daran wird es den Frommen in Israel immer wieder klar, was für ein gewaltiger, unvergleichlicher Gott Jahwe ist: „Jahwe, wer ist wie du unter den Göttern!"

Von diesem, in den Tiefen der geistigen Gottesvorstellung Israels wurzelnden religiösen Empfinden ist der Hymnus getragen. Aber wie vermöchte der Mensch seines Schöpfers Lob zu singen, wo doch Gottes Welt selbst ein einziger rauschender Hymnus auf seine *Weisheit* und *Macht* ist! Was wäre menschlicher Lobgesang angesichts jener, Ehrfurcht und heiliges Schweigen gebietenden Offenbarung, die das Firmament mit der wunderbaren Bewegung der Astralgötter dem staunenden Auge des Menschen alltäglich und allnächtlich von neuem vermittelt! Die großartige Gesetzmäßigkeit im Auf- und Absteigen der Planeten, in der wunderbaren Drehung des Himmels um den ruhenden Pol verkündet ja *wortlos* das große Geheimnis vom Wesen der Gottheit als der alles ordnenden, alles bewegenden Kraft jedem Auge, das sehen will, unter jedem Himmelsstrich:

„Blickt auf zum Himmel und schaut — wer hat diese geschaffen?
Der ihr Heer geschlossen herausführt; jeglichen mit Namen ruft —
Dem Kräftereichen und Machtgewaltigen darf keiner fehlen"

singt auch der prophetische Dichter Jes. 40, 26 aus demselben Gefühl tiefster Ergriffenheit durch die Macht und Weisheit des Gottes, der sich in den Wundern des Kosmos offenbart. Dem Frommen der alten Zeit war der gestirnte Himmel das Buch der Erkenntnis Gottes, in dem er schweigend und anbetend las und aus dem er sich Kunde vom Willen der Gottheit holte. Wir haben es leider zu sehr verlernt, dieser Offenbarung zu lauschen, vor lauter menschlicher Buchweisheit und Theologie!

Aber eins der Wunderwerke Gottes will der Dichter doch preisen. Davon ist seine Seele zu voll. Er sieht die Sonne in glühend roter Pracht fern am Horizont aus dem Meere aufsteigen. Schneller, immer schneller taucht sie aus dem feuchten Elemente empor. Nun schießen ihre Strahlen über den weiten Himmel, die Dämmerung weicht dem lichten Tag, — ein wunderbares, auch uns immer wieder ergreifendes Schauspiel! Wie mußte es erst den antiken Menschen, dessen Naturbetrachtung noch ganz in den Fesseln mythischen Denkens lag, im Innersten packen! Er sah ja in der Sonne den großen Lichtgott, den Geliebten der Meergöttinnen, der allmorgendlich aus seinem Palaste im Meere heraustrat, um die Himmelsbahn zu befahren und des Abends wieder in die Arme der Geliebten zu eilen. Diese uns aus dem Griechentum bekannte mythische Vorstellung ist auch im Orient vorhanden gewesen. Unser Dichter scheut sich nicht, sie zu verwenden. Sie hat offenbar durch die vergeistigende Kraft seines monotheistischen Glaubens für das religiöse Empfinden den heidnischen Charakter verloren. Für ihn ist der Mythus kaum mehr als ein schönes Bild für die Herrlichkeit dieses größten und gewaltigsten Lichtwesens unter den himmlischen Dienern Gottes: auch die Sonne ist ja nur ein Geschöpf seiner Allmacht und ein Werkzeug seines Willens.

Man hat neuerdings aus der mythischen Art, in der hier von der Sonne gesprochen wird, die Vermutung gezogen, daß der Hymnus ein Motiv aus einem Loblied auf den babylonischen Sonnengott Šamaš verwende. Im Hinblick auf die Verwandtschaft von Ps. 104 mit einem berühmten ägyptischen Sonnenhymnus (u. S. 79 f.) ist das nicht unmöglich und wäre als ein religionsgeschichtlich wichtiges Zeugnis für die Freiheit in der Aneignung fremder Stoffe und ihre geistige Umprägung durch Israel anzusehen.

In Liedern dieser Art offenbart sich uns das tiefste Wesen der im A. T. begegnenden frommen Naturbetrachtung Israels: sie ist nichts weniger als wissenschaftlich im modernen Sinne, sondern stark mythisch befangen. Aber das mythische Denken ist durch das geistig-sittliche Prinzip der Religion Israels, den kraftvollen ethischen und monotheistisch-universalistischen Gottesglauben, in seinen Wirkungen auf die Religion überwunden. Und zwar, wie das A. T. laut bezeugt, von vornherein, durch die grundlegende Offenbarung an Mose, den Stifter der reinen Jahwereligion. Schon der Tempelweihspruch Salomos 1. Kön. 8, 12f. enthält das Bekenntnis zu Jahwe als dem Herrn über die Natur, also ihrem Schöpfer und Lenker. „Er hat die Sonne an den Himmel gestellt" – wahrscheinlich eine bewußte Opposition gegen den in Kanaan stark verbreiteten Sonnenkultus. Neben dem allmächtigen Schöpfergott, den unser Dichter im Herzen trägt, kann es also im Grunde keine selbständigen Gottheiten geben, nur untergeordnete Wesen göttlicher Art als Organe seines Heilswillens – oder als Feinde desselben. Über diese Stufe der dualistisch-dämonistischen Weltbetrachtung, die für die Antike charakteristisch ist, ist bekanntlich auch Jesus nicht hinausgeschritten, geschweige Israel und das Judentum. Aber sie wurden in den treibenden Kräften der Frömmigkeit nicht mehr davon berührt. Jesu Evangelium vom Gottesreich ist ja ihre prinzipielle Überwindung durch die in ihm begründete überweltliche sittliche Gemeinschaft mit dem Vatergott. Israel aber hat zwar zu verschiedenen Zeiten sehr starke Einwirkungen von dieser antik-mythischen Weltbetrachtung erfahren, aber es hat darüber niemals den Glauben an die einzigartige und alleinige Macht Gottes in Natur und Geschichte verloren.

Der Hymnus Ps. 19, 1–7 ist jetzt im Psalter mit einem im Hymnenstil gehaltenen Bittgebet zu einer Dichtung verschmolzen (vgl. u. II B 1, c). Wenn dieses Zusammen zweier Stücken, die nach Inhalt und Form für unser Gefühl in Widerspruch stehen, ursprünglich ist, dann muß der ganze Psalm als eine beabsichtigte Verbindung von hymnischen Motiven aus zwei älteren Liedern angesehen werden. Er wäre also ein Beispiel für die Gattung der liturgischen Gebetskompositionen. Es ist aber wahrscheinlicher, daß die beiden selbständigen Lieder 19, 1ff. und 19, 8ff. nach der Stichwortmethode (vgl. Einl. I) zusammengestellt und später in der Textüberlieferung versehentlich vereinigt worden sind.

8.

[2]Herr unser Herrscher, wie hehr ist dein Name!
In aller Welt ‹tönt dein Ruhm›, über den Himmeln deine Hoheit!
[3]In der Kinder und Säuglinge Stammeln
schaffst du einen Hort dir deinen Gegnern zum Trotz,
Daß Feinde und ‹Rebellen› verstummen!

[4]Schau' ich an deinen Himmel, deiner Hände Werk,
Mond und Sterne von dir so bereitet – –
[5]Was ist der Mensch, daß du sein achtest das Menschenkind, daß du es ansiehst!

[6]Doch du schufst ihn schier göttergleich, mit Macht und Hoheit krönte'st du ihn,
[7]Setzte'st ihn über deine Schöpfung,
ja, alles legte'st du ihm zu Füßen,
[8]Schafe und Rinder zumal, dazu auch die Tiere des Feldes,
[9]Die Vögel am Himmel und die Fische im Meer,
was wandelt die Pfade des ‹Wassers›.

[10]Herr, unser Herrscher, wie hehr ist dein Name!‹›

[2] Leider ist der Text von V. 2 an einer wichtigen Stelle verstümmelt. Man kann nur erraten, was da gestanden haben könnte: Gottes „Name" d. h. sein Wesen, Allmacht und majestätische Größe wird gepriesen in dieser sichtbaren, irdischen

Welt wie in der nach antiker Auffassung „über den Himmeln", jenseits des Himmelsozeans beginnenden göttlichen Welt, wo Gottes Palast steht und Wunderwerke seiner Schöpfung gleich denen hier in der sichtbaren Welt zu sehen sind. Danach ist oben ergänzt worden. [3] mithqomem, besser als das überlieferte mithnaqqem „der Rachsüchtige". [6] Wörtlich: Du ließest ihm wenig mangeln daran, daß er nicht ein 'elohim d. h. ein Wesen göttlicher Art ist. Der Dichter umschreibt sehr fein den bekannten Text der Schöpfungsgeschichte 1. M. 1, 27.

Der Dichter des Sonnenhymnus Ps. 19 geht mit seinem frommen Empfinden ganz unter in der Bewunderung der unendlichen Schöpfermacht Gottes. Für den Sänger dieses Liedes ist sie der Ausgangspunkt stolzesten religiösen Selbstbewußtseins. Er steht in stiller Nacht unter dem strahlenden Firmament, im Innersten ergriffen von der dem Ohre der Sterblichen schweigenden Pracht, die das Heer der Lichtwesen dort oben entfaltet, wenn sie der Befehl des Schöpfers zu ihrem Dienst entbietet. Allnächtlich kommen sie hervor, gehorsam seinem Rufe und ziehen in feierlicher Ordnung ihre ewigen Bahnen, vgl. Jes. 40, 26:

„Gott der Herr hat sie gezählet,
Daß ihm auch nicht eines fehlet
An der ganzen großen Schaar."

Aber je tiefer sich der Psalmist in den Anblick dieses nächtlichen Wunderwerkes Gottes versenkt und je mehr er über die unendliche Macht des Weltschöpfers, der auch sein Schöpfer ist, nachsinnt, um so klarer wird es ihm, daß er selbst doch das größte der Wunderwerke Gottes ist. Der vergängliche Mensch fühlt sich im Anblick der Schöpfung mit ihren ungeheuren Gewalten und tiefen Geheimnissen in seiner ganzen Nichtigkeit und Ohnmacht, und doch trägt er in der Brust das Bewußtsein seiner besonderen Art und Stellung in der Welt. Er weiß sich in Gestalt und geistiger Ausrüstung jenen Gottwesen verwandt, mit denen der antike Mensch die Kluft zwischen dem höchsten Gott und den Sterblichen ausgefüllt dachte. Gott hatte den Menschen ja „nach seinem Bilde" geschaffen, wie es 1. M. 1 heißt, und darum nimmt er teil an deren Eigenschaften und Fähigkeiten. Wir denken dabei mit Recht vor allem an das, was den Menschen zum Menschen macht, an die sittliche Würde des Menschen, die Kraft zum vernünftigen Handeln und sittlichen Urteilen, durch die wir uns über die sinnliche Welt erheben zur Höhe geistig-persönlichen Lebens, also an die Kräfte, durch die wir das Natürliche in uns überwinden. Das meint der Psalmist nicht. Er denkt, wenn er von der Gottähnlichkeit des Menschen spricht, an die geistigen Fähigkeiten, durch die er die Natur außer ihm, speziell die lebendige Schöpfung überwindet und seinen irdischen Zwecken dienstbar macht, an Verstand zur Erkenntnis der Dinge und technisches Können als Mächte des kulturellen Fortschritts. Die haben ihn nach Gottes ewigem Willen zum König über die Kreatur gemacht, vgl. 1. M. 1, 28. Er hat Hoheitsrechte in der Welt von Anbeginn der Schöpfung.

Dieser Gedanke ist auch außerhalb Israels gedacht worden, wie des Sophokles' herrlicher Hymnus auf den Menschen (Antigone 332 ff.) beweist, und er ist überall das Zeugnis ungebrochener Kulturfreudigkeit. Aber in Israel ist er weit mehr als das. Hier ist er, wie unser Hymnus beweist, nur ein Ton in dem Liede, das der Mensch seinem Schöpfer singt, neben anderen gewaltigeren. „Was ist der Mensch, daß du sein achtest, das Menschenkind, daß du es ansiehst" — dieser Ausruf mit den wohl nicht ohne Absicht gewählten Bezeichnungen für den Menschen als das schwache, staubgeborene Geschöpf gibt dem ganzen Hymnus seine besondere Klangfarbe: er will nicht ein Loblied auf des Menschen Pracht und Herrlichkeit sein, sondern ein Danklied aus überströmendem Herzen, ein Hymnus auf den unbegreiflich großen Gott, der sich doch gnädig herabläßt und den vergänglichen Menschen teilnehmen läßt an seiner Macht. Das Verherrlichungsmotiv dient dem frommen Dichter nur dazu, die Weisheit und Allmacht seines Schöpfers ins rechte Licht zu setzen. So vereinigt sich in dem Hymnus freudiger Stolz und tiefe Demut zu jener wunderbaren Harmonie frommen Empfindens, die uns auch aus dem Worte des Apostels Paulus entgegentönt: durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Das sind Töne echtester Frömmigkeit.

Wie sehr der ganze Psalm von dem Gefühl tiefster Demut und Dankbarkeit gegen Gottes Güte mit dem Menschen getragen ist, das hat der Dichter schon in dem Aufgesang zum Ausdruck gebracht. Er stellt hier der Majestät Gottes, die die untere und obere Welt erfüllt, das kindliche Beten und Singen der Kleinen und Kleinsten unter den Menschenkindern gegenüber, um die ganze Größe des Schöpfers anschaulich zu machen. Gott ist so gewaltig und groß, daß ihm Menschen nichts geben und nichts nehmen können, darum ist ihm ein Lobgesang aus Kindermund gerade die rechte Art der Verherrlichung. Das Schwache und Unscheinbare macht er zu Organen seiner Verkündigung auf Erden und, wie der Dichter mit kühner Hyperbel hinzufügt, seines Schutzes gegen jedweden Feind hienieden. Ein kindliches Gebet, ein herziges frommes Kinderliedchen, das sind Gottes Waffen gegen ungläubigen Spott und freche Lästerrede. Damit macht er, wie Paulus 1. Kor. 1, 27 sagt, zu schanden, was sich hier als weise und stark fühlt, „auf daß sich die Kreatur nicht rühme vor Gott". So wird in dem Aufgesang das Thema des Hymnus würdig vorbereitet, um dann in der Wiederaufnahme des Allmachtsmotivs am Schluß voll auszuklingen.

Stilistisch ist Ps. 8 dadurch bemerkenswert, daß er auf der Übergangsstufe vom kultischen Chorliede zum Einzelhymnus steht. Er ist offenbar ganz persönlicher Art, ganz Erzeugnis individuellen frommen Empfindens, und trotzdem trägt er im Eingang und Schluß die Form des Kultliedes: Herr, unser Herrscher! So spricht die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, aber nicht der einzelne Fromme, der Herz und Hände zum Himmel erhebt. Ist diese Form ursprünglich und nicht erst bei der Aufnahme des Hymnus in die Zahl der liturgischen Gesänge gewählt worden, so haben wir hier die umgekehrte Art der Stilmischung wie in dem Hymnus Ps. 146, vgl. o. S. 69 f.

29.

[1]Gebt Ehre dem Herrn, ihr Götter,
Gebt Ehre des Herrn majestätischer Macht!
[2]Gebt Ehre des Herren Namen,
Fallt nieder vor dem Herrn in heiligem Schmuck!

[3]Donner des Herrn überm Meer, der Herr der Herrlichkeit wettert,
Der Herr überm mächtigen Meer!
[4]Donner des Herrn mit Kraft, Donner des Herrn mit Pracht!

[5]Donner des Herrn zerschmettert Zedern,
es zerschmettert der Herr des Libanon Zedern,
[6]Läßt den Libanon ‹hüpfen› wie ein Kalb,
den Sirjon wie ein Wildochsenjunges.

[7]Donner des Herrn sprüht züngelndes Feuer,
[8]Donner des Herrn macht die Steppe erbeben,
der Herr macht beben die Steppe von Kadesch,
[9]Donner des Herrn macht Hinden kreißen ‹und schälet die Wälder›,
Und jauchzend ruft alles in seinem Tempel: wie hehr!

[10]Gott saß zu Gericht bei der Flut,
und so thront der Herr, ein ewiger König.
[11]Der Herr wird Macht seinem Volke verleihen,
der Herr wird segnen sein Volk mit Heil!

[9] Hier scheint etwas ausgefallen zu sein.

[1] 89, 7 [7] 103, 20 148, 2.

Auch die Introduktion dieses, mit vollendeter Kunst aufgebauten Hymnus ist stilgeschichtlich von Interesse. Sie zeigt eine originelle Abwandlung der im Hymnus beliebten Aufforderung zum Lobpreis Gottes. Diese ergeht hier nicht an Menschen, die sich zur kultischen Feier zusammengefunden haben, sondern an die bene 'elim, wie der Dichter sagt, also an *göttliche Wesen*. Es sind Gottheiten, die in der himmlischen Lichtsphäre ihr Dasein führen als Diener und Boten des Höchsten, im weiteren Sinne aber alle Gottheiten neben und unter dem Schöpfergott. An deren Existenz hat ja, wie wir sahen, das alte Israel nicht gezweifelt. Sie alle fordert der Dichter auf, Gott die Ehre zu geben in williger Anerkennung seiner einzigartigen Macht und Herrlichkeit. Die Form selbst übrigens scheint nicht erst vom Psalmisten erfunden, sondern in hymnischen Liedern geläufig gewesen zu sein. Auch der Dichter von Ps. 96 (vgl. o. S. 48f.) gebraucht sie in Beziehung auf die ganze Menschheit. Neu und originell ist nur die kühne Übertragung auf die im himmlischen Tempel anbetend gedachte Gemeinde göttlicher Wesen.

Der Hymnus gibt dem frommen Empfinden Ausdruck, das der Anblick des *Gewitters* in einem israelitischen Dichter wachrief. Er ist also ein weiteres Beispiel für die poetische Verklärung der diesem Volke eigenen tiefreligiösen Naturbetrachtung. Nach Form und Inhalt gehört er zu edelsten Erzeugnissen der Hymnenpoesie. Manches darin widerstrebt vielleicht unserem Geschmack, so das Bild von den gleich Kälbern hüpfenden Gebirgen und die Monotonie der siebenmaligen Wiederholung des Ausdrucks „Donner Jahwes" (qol Jahwe). Aber das sind gerade Schönheiten hebräischer Dichtkunst, und sie müssen als solche gewürdigt werden. Besonders die Lautmalerei des eintönigen qol Jahwe mit seinem schweren Rhythmus ist gewiß als besonders großartig empfunden worden. Man glaubte wohl dabei deutlich das ununterbrochene Rollen des Donners zu hören, dessen Wirkungen der Dichter so sinnlich zu schildern weiß. In einem Punkte werden freilich auch wir dem Dichter ungeteilten Beifall spenden müssen, das ist die künstlerische Meisterschaft in der Darbietung stärkster *Kontraste*. Die Schilderung des vom Meere heraufziehenden Gewittersturmes, der mit verheerender Wut in die waldigen Gründe des Libanon und Hermon (Sirjon) hineinbraust oder sich über den weiten Steppen des Südens mit betäubenden Donnerschlägen und züngelnden Blitzen austobt, dieses blindwütige Rasen und Brüllen der entfesselten Elemente, in dem der antike Mensch schaudernd das Wirken göttlicher Mächte erblickte, hebt sich wunderbar ab von der erhabenen Größe der Huldigungsszene im himmlischen Heiligtum Gottes, die den Aufruhr der Natur mit dem Lobgesang der göttlichen Heerscharen begleitet. Hier vor dem Throne des Höchsten flutendes Licht und Jubelgesang aus tausend Kehlen, dort schauerliche Blitze aus unheimlicher Finsternis und Donnerschläge, daß die Erde erbebt und die Menschen in Furcht fast vergehen. Wenn Gott seine Herrlichkeit im Wetter offenbart und die Kreatur vor seiner Größe verstummt, dann jauchzen die ewigen Geister, die in seinem himmlischen Lichte mit ihm wohnen, ihr dreimalig Heilig, denn dann ist der Allherr am größten.

Meisterhaft ist ferner der Kontrast zwischen dem religiösen Gedanken, von dem der Hymnus getragen ist, der gestaltenden Idee, und den zu ihrer Veranschaulichung gewählten stofflichen Mitteln. Diese sind dem uralten *mythologischen* Vorstellen entnommen. Der Donner ist die Stimme der Gottheit. Jahwe „brüllt" aus Zion her und donnert aus Jerusalem, heißt es auch in der prophetischen Sprache (Amos 1, 2). Alles ist Wirkung dieser furchtbaren Stimme der Gottheit, die vom Himmel her aus finsterem Gewölk ertönt, die vom Orkan oder Blitze gefällten Bäume, die unter dem Donner erbebende Erde, ja die Blitze selbst. Das ist urwüchsige Mythologie (vgl. o. S. 54f.). Aber für den israelitischen Dichter ist sie nur mehr die durch die poetische Überlieferung gegebene Form, in der er den erhabensten religiösen Gedanken faßt. Sein Gott ist nicht mehr der am Himmel in der Gewitterwolke als Gefährt einherziehende Donnergott, sondern der Allmächtige und Ewige, der Schöpfer der Welt, dessen Majestät sich in seinen Werken, auch im Sturm und Donner, offenbart. So wird also hier die geistig-sittliche Gottesidee mit den Mitteln naiver mythologischer Naturbetrachtung zum Ausdruck gebracht.

Der Abgesang nimmt die Vorstellung von Gottes himmlischem Tempel und Palast

– beides läuft ineinander – geschickt wieder auf. Dort oben im strahlenden Lichte thront der Herr der Welt seit Ewigkeit. Von dorther sandte er in der Urzeit das Flutgericht, und so beweist er auch jetzt noch in jedem vernichtend herniederbrausenden Gewitterregen seine Macht über die Schöpfung. Aber nicht Zerstörung ist Ziel und Zweck seines Regimentes, sondern Segen und Heil für die Welt. Er ist ja nicht bloß der Schöpfergott, sondern der Herr über alles geschichtliche Leben und zuvörderst der Herr Israels, des Volkes der Offenbarung. So wird der Hauptgedanke des Hymnus, Gottes Majestät im Naturgeschehen, durch einen kurzen heilsgeschichtlichen Ausblick ergänzt und dem Liede der würdigste Abschluß gegeben. „Gloria in excelsis ist der Anfang und pax in terris ist das Ende" (F. Delitzsch).

Ps. 104 (und ebenso Ps. 103) beginnt und schließt mit einem feierlichen „Preise den Herrn, meine Seele". Das ist wahrscheinlich die ursprüngliche Form der für den Einzelhymnus charakteristischen Introduktion, die Selbstaufforderung. Abarten davon werden wir in den Anfängen von Ps. 146, 111 und 145 (vgl. auch 2. Sam. 2, 1 ff.) sehen dürfen (vgl. o. S. 66 und 68 f.). Mit einer Selbstaufforderung hebt freilich auch das kultische Chorlied 2. M. 15 an, aber die Form „Ich will singen dem Herrn" ist hier wohl nicht die ursprüngliche. Wie alle alten Kultlieder, so wird auch diese Siegeshymne mit dem Rufe des Vorsängers „Singet dem Herrn" eingesetzt haben, vgl. o. S. 20 ff.

In Ps. 104 ist diese Introduktion „Preise den Herrn, meine Seele" nur lose als Rahmen um die Dichtung gelegt, während sie in Ps. 103 zu einem volleren Aufgesang ausgebaut und mit dem Abgesang logisch verbunden ist, vgl. u.

104.

[1]Preise den Herrn, meine Seele!

Herr, mein Gott, wie bist du so groß,
majestätische Pracht ist dein Gewand,
[2]Der du dich hüllst in Licht wie in ein Kleid!
Der den Himmel spannt gleich dem Zelt,
[3]auf Wassern seinen Palast sich baut,
Der Gewölk zu seinem Gefährt macht,
auf Flügeln des Sturmwinds daherfährt,
[4]Der Winde sich zu Boten bestellt, zu Dienern loderndes Feuer.

[5]‹Der› die Erde auf ihre Pfeiler gegründet,
und so wankt sie in Ewigkeit nicht – –
[6]Urflut ‹umhüllte sie› wie ein Kleid, auf den Bergen standen die Wasser,
[7]Doch sie flohen vorm Grimm deines Scheltens,
von deinem Donnerwort angstvoll gescheucht –
[8]Da hoben sich Berge, es senkten sich Täler
an dem Ort, den du ihnen bestimmt –
[8]Du setztest eine Grenze, sie dürfen nicht weiter,
nie dürfen sie wieder die Erde bedecken!

[10]Der rinnen läßt Quellen in Tälern, da fließen sie zwischen Bergen dahin,
[11]Tränken alle Tiere des Feldes, die Wildesel löschen ihren Durst.
[12]An ihren Ufern wohnen die Vögel, ‹›
singen in den Zweigen ihr Lied!
[13]Der die Berge tränkt aus seinen Himmelsgemächern,
‹aus Wolken› sättigt die Erde,

[14]Der Gras erzeugt für das Vieh,
und Saat, daß der Mensch sie ‘bestelle’,
Brotfrucht aus der Erde zu ziehen
[15]und Wein, der das Herz uns erfreut,
Daß das Antlitz uns glänze von Öl und Speise das Herz uns erquicke.
[16]Da sättigen sich auch Gottes Bäume,
die Libanonzedern, die er gepflanzt, –
[17]Vögel nisten darauf, der Storch, dessen Haus ‘die Cypressen’.
[18]Steinböcke hausen im Gebirge, Klüfte sind der Klippdachse Zuflucht.

[19]Er schuf den Mond, daß die Zeiten er lehre,
der Sonne ‘wies er ihr Ziel’:
[20]Bestimmst du Dunkel, so wird es Nacht,
da schleicht alles Getier des Waldes,
[21]Die Löwen brüllen nach Raub, sie fordern von Gott ihre Nahrung –,
[22]Geht die Sonne auf, ziehn sie heim und ruhen in ihren Höhlen.
[23]Dann geht der Mensch an sein Tagwerk
und an seine Arbeit, bis der Abend hereinbricht.
[24]Herr, wie sind deiner Werke so viel, du schufst sie alle mit Weisheit!
‘Deiner Geschöpfe’ ist die Erde so voll.
[25]Da ist das Meer, so groß, so unmaßen weit,
drin wimmelt es ohne Zahl,
Getier von allerlei Größe:
[26]Da wandeln ‘Seeungeheuer’,
Leviathan, den du schufst, mit ihm zu spielen.
[27]Sie alle warten auf dich, daß du sie speisest, wenn ihre Zeit ist:
[28]Giebst du, so halten sie Lese,
tust du auf die Hand, so haben sie satt;
[29]Verbirgst du dein Antlitz, erschrecken sie,
ziehst du ein ihren Odem, so vergehn sie,
Und kehren heim zum Staub, woher sie kamen.
[30]Läßt du aus deinen Odem, so entstehn sie,
und so jüngst du das Antlitz der Erde.

[31]Daß des Herrn Stolz ewiglich währe, es freue sich Gott seiner Werke! –
[32]Blickt er zürnend zur Erde, so bebt sie,
rührt er die Berge an, stehn sie in Rauch!
[33]Ich will singen dem Herrn, so lang’ ich lebe,
will ihm spielen, solange ich bin,
[34]Mein Lobgesang sei ihm lieb: ich habe meine Freude im Herrn!
Mögen die Sünder von der Erde verschwinden,
und die Gottlosen nimmermehr sein!

Preise den Herrn, meine Seele!‘ ’

[12] haššamajim nach ‘oph ist rhythmisch nicht möglich. [17] Statt „die Cypressen“ wäre auch möglich „in ihren Wipfeln“. [19] jidda‘ mebho’ah. [26] Da Schiffe (’onijjoth) nicht zu Gottes Schöpfung gehören und nicht auf Speise warten, so liegt hier ein Textfehler vor; lies ’emoth „schreckliche Wesen“. [25] Das schließende Hallelujah gehört zum folgenden Psalm, vgl. o. S. 7 f.

[3] 18, 11 [22] Hiob 37, 8 [26] Hiob 40, 29 [27] 145, 15 147, 9 Hiob 38, 39 ff. [31] 144, 5.

Mit andächtiger Liebe versenkt sich der Dichter in die Wunder der Schöpfung, in denen ihm die unbegreifliche Größe und Macht des Gottes Israels, der auch sein Gott ist, so lebendig vor Augen tritt. Wohin er auch schaut, in dem Größten und Kleinsten muß er die Weisheit des Schöpfers bewundernd verehren. Der Hymnus klingt wie eine Symphonie über das Thema 1. M. 1, 31: „Und Gott sah alles, was er geschaffen hatte, und siehe, es war sehr gut." Er lehnt sich auch in Einzelheiten offenbar an den Schöpfungsbericht des sogenannten Priesterkodex an, so wenn er erst von Himmel und Erde und dann von den Gestirnen spricht. Aber er will doch nicht bloß den Gang der Schöpfung poetisch beschreiben, sondern die Weisheit Gottes, die in ihr offenbar wird, verherrlichen. So steht der Dichter bei aller Berührung mit 1. M. 1 diesem Bericht doch ganz selbständig gegenüber. Dort entwirft ein von gelehrtem Interesse geleiteter Priester im Anschluß an alte mythische Überlieferungen in feierlich getragener Sprache ein Bild vom Werden der Welt aus Gottes schaffendem Wort, hier greift ein frommer Sänger in die Harfe und singt aus dankerfülltem Herzen von Gottes Größe und Güte in der Schönheit und Weisheit dieser Welt.

Der Aufgesang faßt dieses Thema und die andächtige Stimmung, mit der es ergriffen ist, aufs glücklichste zusammen in den bewundernden Ausruf: Herr, mein Gott, wie bist du so groß, majestätische Pracht ist dein Gewand! Du hüllst dich in Licht wie in ein Kleid! Damit ist eigentlich schon alles gesagt: aus dem weisen Wollen und dem Können dieses gewaltigen Gottes, dessen Gewand der lichte Himmel ist — eine uralte mythologische Vorstellung —, dieses Königs über alle Könige, den der fromme Glaube des Dichters in wunderbarer Glorie im Himmel thronen sieht, hat eine ganze Welt Sein und Bestand. Und nun schildert der Aufgesang mit wenigen Strichen in der bei den israelitischen Dichtern seit alters beliebten mythologischen Sprache, die zu der Tiefe der darin beschlossenen religiösen Erkenntnis in wirkungsvollem Gegensatze steht (s. o. S. 78), das Walten des Schöpfergottes in seiner himmlischen Welt, die er durch das Firmament (den Himmelsozean) von der Erde geschieden hat. Auch hier ist alles nur durch ihn und für ihn, alle Kräfte und Mächte des Himmels, Wolken, Winde und Blitze sind Organe seines Willens.

Vom Himmel senkt sich der Blick des Dichters zur Erde. In den beiden ersten Gesätzen des Hauptteils feiert er die belebte Schöpfung auf ihr. Durch Gottes Kraft wurde einst die Erde dem Chaos des Urmeers abgerungen — ein leiser Nachhall des heidnischen Schöpfungsmythus (s. o. S. 52 f.) — und zum freundlichen Wohnplatz für Tiere und Menschen ausgestaltet. Hier weiß der Dichter überaus anmutig zu schildern. In dieser lyrischen Kleinmalerei liegt seine poetische Stärke, und wir folgen ihm gern durch Berge und Täler, zu Bächen und Büschen und den Zedernwäldern, die, wie man meinte, Gott selbst gepflanzt habe, durch wogende Felder und liebliche Weinberge. Fast möchte man sagen, es klingt wie ein heimatliches Lied, wenn er von dem Gesang der Vögel in dem dichten Gehölz der Bachtäler spricht. Aber die Hauptsache ist nicht die gemütvolle poetische Betrachtung der Natur, sondern die andächtige Versenkung in die wunderbare Ordnung, in Zusammenhang und Zweckmäßigkeit der Dinge, also die religiöse Erfassung der Natur als eines von der göttlichen Vernunft geordneten großartigen Organismus des Lebens. Und das ist es, was dem Hymnus bleibenden Wert gibt, mag uns auch sein mythisches Weltbild und seine teleologische Betrachtung naiv und beschränkt erscheinen.

Von der Erde und der Fülle ihrer Schöpfungswerke lenkt der Sang wieder zurück zum Himmel, zu den großen Gestirnen Sonne und Mond, deren ewigen Wandel Gott auch in den Dienst seiner Schöpfung gestellt hat: sie belehren den Menschen über die Zeit, sie sind sein Kalender. Tag und Nacht, Monate und Jahre liest er aus ihrer Form und Stellung ab. Das ist echt antik empfunden und so ganz unmodern, weil wir über dem gedruckten Kalender fast gänzlich verlernt haben, seine Quelle, den Lauf der Gestirne, zu beobachten. An diese fast nüchtern verständige Betrachtung schließt sich nun wieder ein Bild von vollendeter Schönheit an, wie es eben nur ein großer lyrischer Dichter zu zeichnen vermag: Die Nacht zieht herauf, da beginnt es sich in Wald und Feld zu regen. Das ist die Zeit, wo die wilden Tiere ihr Recht

fordern. Ihr Gebrüll schallt schauerlich durch die Nacht. Das ist ihr Gebet zu Gott um Nahrung – eine wunderbare religiöse Verklärung des Naturlebens, wie sie nur die unmittelbare Frömmigkeit des antiken Menschen schaffen konnte. Aber schon naht die Morgenröte, der Tag bricht an, und die Jäger der Nacht schleichen heim in ihre Verstecke. Der Mensch aber tritt jetzt in seine Herrenrechte und schafft in Feld und Berg bis an den Abend.

Nun noch einen kurzen Blick auf das Meer und seine zahlreichen Bewohner, die mancherlei Fische und die Seeungetüme, mit denen es die mythologische Phantasie bevölkert dachte (vgl. 1. M. 1, 21) – auf dem Grunde des Meeres lagerte, so erzählte man, der große Drache (Am. 9, 3), der furchtbare Leviathan (Kranztier), mit dem der allmächtige Gott wie mit einem Tierchen spielt, vgl. Hiob 40, 29. Er hat ihn ja überwunden, denn der Leviathan ist nichts anderes als die mythologische Vorstellung vom chaotischen Urmeer, das der Schöpfergott einst bezwang.

Und alle diese Tausende von Geschöpfen, vom Menschen herab bis zum kleinsten Tier, Geschöpfe der Erde, der Luft und des Wassers, leben aus Gottes Hand! Er allein hat sie geschaffen, er allein kann sie erhalten, denn er weiß, wessen sie bedürfen und wann sie Nahrung brauchen. So wird auch in Gottes Tätigkeit als Erhalter alles Geschaffenen seine unergründliche Weisheit und die wunderbare Ordnung seiner Schöpfung kund. Und wie die Welt im Kleinen und Täglichen aus Gottes Macht lebt, so auch im Großen und Ganzen: alles ist in seiner Hand, Leben und Tod, Werden und Vergehen, bei Menschen, Tieren und Pflanzen. Ja, er ist alles in allem.

Auch in diesem Abschnitt zeigt sich der Meister der Formensprache: entzückend ist das Bild von den Tieren, die auf das Futter aus des Herrn Hand warten – die ganze Welt wie ein großes Gehöft, Gott der Landmann, der seinem Vieh das Futter streut –; majestätisch der Mythus vom Vergehen und Werden in der Schöpfung aus dem Wehen des göttlichen Lebensodems (vgl. Hiob 34, 14).

Mit tiefernsten Gedanken, wie sie durch den Ausklang des hymnischen Mittelstücks erzeugt sind, geht der Psalm zu Ende. Der Dichter denkt daran, daß einst auf die Freude Gottes an seiner Schöpfung sein Zorngericht über die in Sünden verkommene Welt gefolgt ist, und das dämpft seinen Jubel etwas: möchte doch Gott an seiner herrlichen Schöpfung – das ist sein „Stolz" — ewiglich Freude haben können, möchte er nicht abermals gezwungen sein, eine Flut über die Erde kommen zu lassen zum Gericht über die Sünder! Denn wo bliebe die Welt mit allen Geschöpfen, wenn der treu sorgende und milde Herr sich in den zornigen Richter verwandeln müßte! Ein flammender Blitz aus seinen heiligen Augen, und die Schöpfung vergeht in nichts! Daher der herzliche Wunsch des Sängers, daß den Sündern auf Erden ein Ende gemacht werde. Er entspringt keinem unfrommen Rachegefühl oder zelotischer Lieblosigkeit, sondern er ist ein Stück der antiken reinen Frömmigkeit, die die eigene herzliche Freude über Gottes weise Schöpfung auf den gütigen Schöpfer überträgt und in tiefem Dankgefühl allen Undank mißratener Geschöpfe von ihm fernhalten möchte. Und sollten alle anderen Gott vergessen, er will ihn immerdar loben, preisen und danken. So schließt der schöne Hymnus mit Gebet und Gelöbnis.

Ps. 104 zeigt deutliche Berührungen mit einem ägyptischen Sonnenhymnus aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts v. Chr., dem schönsten, was wir aus dem orientalischen Altertum an heidnischer religiöser Poesie besitzen, vgl. Einl. III B. Das erscheint uns jetzt nicht mehr merkwürdig, wo wir wissen, daß sich zwischen den Völkern des altorientalischen Kulturkreises auch durch geistigen Austausch Beziehungen angebahnt haben. Und gerade Israel hat es verstanden, aus der Fülle der geistigen Schätze, die sich ihm in der Umwelt darboten, zu schöpfen. Dabei müssen wir eines immer wieder bewundern, wenn uns die Stellung dieses Volkes in der großen gemeinsamen, durch babylonische und ägyptische Kultur bestimmten geistigen Welt des alten Orients klar vor Augen liegt, nämlich die Kraft seines religiösen Eigenlebens, durch die es sich das fremde Kulturgut so völlig zu eigen gemacht hat, daß es als Neuschöpfung aus seinem Geistesleben hervorgeht. Das lehrt uns auch Ps. 104

mit seinem starken Glauben an den persönlichen Schöpfergott, denn das ist Geist von Israels Geist, dem die anderen Völker nichts an die Seite zu setzen hatten.

b) Loblieder.

Den Naturhymnen nächst verwandt sind zwei hymnische Gebote, in denen reife religiöse Dichterpersönlichkeiten Israels von dem, was ihre Seele im tiefsten bewegte, in edler Formensprache sprechen. Auch diese Lieder sind also ihrem Ursprung nach ganz subjektiv. Sie sind nicht kultische Poesie, sondern individuelle Hymnendichtung, rein persönliche Herzensergüsse frommer Menschen, die in stillen Stunden von der Größe und Güte ihres Gottes so im tiefsten überwältigt wurden, daß sie diesem Gefühl im Liede Ausdruck geben konnten. Aber auch diese Lieder sind später wie alles Große und Schöne in der Kunst, was durch innere Wahrheit und Schlichtheit packt, religiöses Gemeingut geworden, und so sind sie als Perlen kirchlicher Liederdichtung Israels in die große Sammlung der Psalmen gekommen.

103.

[1]Preise den Herrn, meine Seele,
und all mein Inneres seinen heiligen Namen!
[2]Preise den Herrn, meine Seele,
und vergiß niemals seiner Gnaden Fülle!

[3]Der all deine Sünden vergibt, der heilt all deine Gebrechen,
[4]Der dein Leben vom Grabe erlöst,
der dich krönt mit Gnade und Erbarmen,
[5]Der dich sättigt mit allem Guten,
daß, dem Aar gleich, sich neut deine Jugend.

Ja, gerecht und gnädig ist der Herr, Recht schafft er allen Bedrückten.
[7]Er hat Mose sein Walten erzeigt, Israel seine gnädigen Taten.
[8]Barmherzig und gnädig ist der Herr,
voller Langmut, so reich an Gnade,
[9]Denn nicht richtet und hadert er ewig,
nicht immerdar wahrt er den Groll,
[10]Nicht tut er an uns unsren Sünden gemäß,
nicht vergilt uns der Herr nach dem Maß unsrer Schuld:
[11]So hoch der Himmel über der Erde,
so ohne Maß ist seine Gnade über den Frommen,
[12]So fern der Morgen vom Abend,
so entfernt er von uns unsre Sünden.
[13]Wie ein Vater sich der Kinder erbarmt,
so erbarmt sich der Herr seiner Frommen.
[14]Denn er kennt gar wohl unsere Schwäche,
er bedenkt, daß wir Menschen Staub sind — —

[15]Ja, der Mensch, der lebt gleich dem Gras,
der blüht gleich der Blume des Feldes:
[16]Geht des Windes Glut drüber hin,
ist's fort, und seine Stätte weiß nichts mehr von ihm.
[17]Aber des Herrn Huld währt immer und ewig
und seine Gnade auf Kinder und Enkel,
[18]Für die Frommen, die treu zu ihm halten,
seiner Gebote im Wandel gedenken.

19Des Herren Thron[c] ist im Himmel,
seine Herrschaft umschließet das All.
20Preiset den Herrn, seine Engel,
ihr Starken, die sein Gebot ihr vollstreckt![c]
21Preiset den Herrn, all seine Scharen,
ihr Diener, die ihr tut seinen Willen!
22Preiset den Herrn, all seine Werke,
an jeglichem Ort seiner Herrschaft!
23Preise den Herrn, meine Seele!

[5] Dies dürfte der Sinn des Verses sein. Der zweite Halbvers enthält eine Anspielung an die Sage vom Phönix. [14] „Schwäche" (jisrenu) ist wohl Bezeichnung der sittlichen, „Staub" ('aphar) der natürlichen Hinfälligkeit des Menschen. [18] Aus V. 17 ist wahrscheinlich das dort überschüssige 'al jere'au in der Form lire'au hierher zu setzen. [19] hekhin ist wohl Zusatz.

[4] 16, 10 5, 13 8, 6 [7] 2. M. 33, 13 [8] 2. M. 34, 6; Ps. 86, 15 145, 8 [9] 78, 38 [11] 36, 6 57, 11 117, 2 [14] 5. M. 31, 21 [15] Jes. 40, 6ff. 51, 12 Hiob 14, 1f. Ps. 89, 48 90, 5f. [16] Hiob 7, 10 [18] 2. M. 20, 6 5. M. 7, 9f. [20f.] 29, 1ff. 148, 1ff. [21] 104, 4

Der Psalm scheint auf den ersten Blick nur aus den üblichen drei Hauptteilen, Introduktion, Ausführung des Themas und Abgesang, zu bestehen, doch zeigt sich beim näheren Zusehen, daß das große Mittelstück sehr sinnvoll gegliedert ist. Hier hat nämlich der Dichter den leitenden Grundgedanken, dem V. 6–14 gewidmet ist, geschickt umrahmt durch zwei kleinere Gesätze (V. 3–5 und 15–18), die als eine Art Aufgesang und Abgesang zu dem Herzstück des ganzen Psalms von diesem aus rückwärts und vorwärts blicken. V. 3–5 bereitet mit der Betonung der persönlichen Erfahrung von Gottes Gnade und Liebe das Hauptthema vor, und V. 15–18 läßt den Gedanken an die Vergänglichkeit des Menschen, mit dem der Hauptteil schließt, ausklingen in den Trost, daß Gottes Erbarmen auch den Enkeln und Urenkeln des Frommen den Lebensweg ebnen wird.

Der Dichter dieses Lobliedes ist einer der Frommen des Alten Bundes, zu denen wir Christen mit Ehrfurcht aufblicken müssen. So wahr und schlicht, so aus der Tiefe beseligender Erfahrungen heraus ist nur selten im A. T. von Gottes Liebeswesen gesprochen worden. Denn das ist das Höchste, was der Psalmist von dem Gott, den er tief im Herzen trägt, auszusagen weiß: Gott ist die Liebe. Und er findet für diese Glaubenserkenntnis einen Ausdruck, der uns besonders wohltut: „Wie ein Vater sich der Kinder erbarmt, so erbarmt sich Gott derer, die ihn fürchten." Das ist evangelische Frömmigkeit.

Der Hauptteil des Hymnus setzt mit einer kurzen Schilderung der Leiden und Freuden ein, in denen dem Frommen Gottes helfende und tragende Liebe offenbar geworden ist. Er wurde, so dürfen wir annehmen, von schwerem Leid heimgesucht, das ihn an den Rand des Grabes brachte und in dem er die furchtbaren Folgen seiner Sünden erblickte. Aber mit der inneren Reinigung durch herzliche Buße und Reue fand er auch Heilung von seinem körperlichen Elend. Das beseligende Bewußtsein, durch Buße und Vergebung seiner Sünden Heilung von seinem Leid gefunden zu haben – beides schaute der israelitische Fromme in eins – hat den Sänger gleichsam zu einem neuen Menschen gemacht. Nun singt er in überströmendem Dankgefühl dem Gott der Liebe und des Erbarmens seinen Lobgesang.

Soweit das rein persönliche Bekenntnis des Dichters. Nun aber nimmt das Lied eine allgemeine Haltung an: der Gott, dessen Gnade der Fromme erst kürzlich so reich erfahren durfte, ist ja Israels treuer Helfer seit uran, und er ist der Gott aller Frommen. Das ist echt israelitisch empfunden. Hier tritt uns die unlösliche geschichtliche Verkettung der alttestamentlichen Frömmigkeit deutlich entgegen, die auch in Zeugnissen persönlichster Gotteserfahrung nicht loskommt von dem Bewußtsein, zunächst und vor allem im geschichtlichen Erleben des Volkes Gottes gewiß zu

werden. So läßt denn der Psalmist wie im Fluge die Geschichte seines Volkes an seinem Geiste vorüberziehen, um so zu bekennen, daß Israels Gott zu allen Zeiten sich in vergebender Gnade seinem Volke zugeneigt hat. Langmut, Liebe, Erbarmen, das sind die Grundsätze, nach denen er sein väterliches Regiment über sein Volk und im besonderen über die Frommen, die „Gottesfürchtigen", wie der Dichter mit Vorliebe sagt, ausübt. Ist es aber so, daß Israel und jeder einzelne Fromme darin ganz aus der vergebenden Gnade und der Vaterliebe Gottes lebt, dann muß ihrer aller Leben ein einziger Dank gegen den himmlischen Herrn und Vater sein, und ihrer aller größte Sorge, keinen Augenblick zu vergessen, daß, was sie sind und haben, Ausfluß seiner ewigen Liebe ist. Der Dichter hat letzterem Gedanken gleich in der Introduktion schönen Ausdruck gegeben, wenn er die Selbstaufforderung zum Lobpreis durch die Worte „vergiß ja nicht alle seine Wohltaten" näher bestimmt. Das entspringt einer feinen psychologischen Beobachtung.

Gegen den Schluß des Hauptteils mischt sich unverkennbar eine ernstere Note in die Jubeltöne des Hymnus. Sie gibt dem Gefühl der kreatürlichen Schwäche des Menschen Ausdruck, in der seine Sündhaftigkeit wurzelt (vgl. bes. das Buch Hiob). Diese aber ist das letzte Motiv für Gottes vergebende Gnade: Gott weiß recht wohl, was für ein „Gemächte" wir sterblichen Menschen sind, und das läßt ihn verzeihend über die Sünden der Frommen hinsehen. Aber nur der Frommen. Gegen die, die mit Bewußtsein sündigen und verstockt sind, schreitet er mit der ganzen Strenge seiner sittlichen Heiligkeit ein. Das Empfinden der mit dem vergänglichen Leibe gegebenen sittlichen Ohnmacht ruft nun aber sofort das andere, gleich trübe hervor, daß des Menschen Erdentage so kurz sind — ein Motiv, das des öfteren in den Psalmen anklingt und eine der stärksten Schranken der alttestamentlichen Frömmigkeit aufdeckt (vgl. o. S. 39). Doch nur einen Augenblick hängt der Dichter diesem Gedanken nach, dann richtet er sich wieder auf in dem Glauben an die ewige Liebe Gottes zu den Seinen. Das ist sein Trost über Tod und Grab hinaus, daß Gottes Gnadensonne noch Kindern und Kindeskindern leuchten wird, vgl. 2. M. 20, 6. Diese Liebe zu den Frommen in Israel, denen die Verheißungen gelten, und damit zu Israel selbst, hört nimmer auf. So läßt der Psalmist in demütiger Ergebung in Gottes Willen seine Hoffnung sich vollenden in der Hoffnung seines Volkes, in dessen Kette er nur ein Glied ist.

Zum Schlusse greift der Dichter noch einmal mächtig in die Saiten. Sein gläubiger Blick dringt bis in den Himmel zu Gottes Palast vor, wo Er, umgeben von göttlichen Wesen, als Weltherrscher thront. Da schaut er den, den seine Seele eben als den Ewigen gepriesen, in der ganzen Fülle seiner göttlichen Allmacht, und in heiliger Begeisterung ruft er Himmel und Erde zum Lobpreis des Gottes auf, der sich so gnädig des staubgeborenen Menschenkindes annimmt. Auch seine Seele soll einstimmen in diesen die Welt durchbrausenden Jubelchor: „Lobe den Herrn, meine Seele." So kehrt der Hymnus in schöner Abrundung zu seinem Anfang zurück.

139.

[1]Herr, du erforschest und kennst mich!
[2]Du weißt um mein Sitzen und Stehen,
du verstehst, ‹was ich denke›, von fern,
[3]Mein Gehen und Liegen prüfst du, bist mit all meinen Wegen vertraut,
[4]Kein Wort ist auf meiner Zunge — sieh, Herr, du kennst es genau!
[5]Vor mir und hinter mir stehst du, deine Hand hast du auf mich gelegt, —
[6]Zu wunderbar ist mir ‹solch Wissen›,
zu hoch, ich vermag's nicht zu fassen!

[7]Wohin könnt' ich gehen vor deinem Geist,
wohin vor deinem Angesicht fliehen?

[8]Stieg ich auf zum Himmel, dort bist du,
läg' ich drunten im Hades, da bist du,
[9]Flög ich hin mit des Morgenrots Flügeln,
nähme Wohnung am äußersten Meer,
[10]Auch da würde deine Hand mich ‹packen›, deine Rechte mich halten!
[11]Spräch' ich: Finsternis ‹soll mich decken›,
und Nacht soll rings ‹mich umschließen›, –
[12]Dir wäre das Dunkel nicht finster, Nacht wäre dir Licht wie der Tag!‹›

[14]‹Dich preis' ich ob aller deiner Wunder›, wunderbar sind deine Werke,
‹Das weiß meine Seele gar wohl!›
[13]Du hast ja mein Innres geschaffen, wobst mich im Schoß meiner Mutter,
[15]Dir war mein Gebein nicht verborgen, als ich im Dunklen gemacht ward,
Gewirkt in den Tiefen der Erde;
[16]Deine Augen sahn ‹all meine Tage›, in deinem Buch stehn sie alle,
Waren geschrieben, ‹noch ehe› sie gebildet, als noch keiner mein eigen!

[17]Wie schwer sind mir deine Gedanken, Herr, wie groß ihre Zahl!
[18]Wollt' ich sie zählen, mehr als Sand sind ihrer,
ich fände ihrer kein Ende!
[19]O töte doch, Gott, die Frevler,
‹o laß von mir die Blutmenschen weichen›,
[20]Die tückisch ‹gegen dich rebellieren›, ‹deinen Namen freventlich brauchen›!
[21]Soll ich nicht hassen, die dich, ‹Herr›, hassen,
voll Abscheu sein ‹vor deinen Feinden›? –
[22]Ich hasse sie mit äußerstem Hasse, als Feinde gelten sie mir!

[23]Erforsche mich, Gott, erkenne mein Herz,
prüfe mich, erkenne, was ich sinne,
[24]Sieh, ob mein Weg zur Pein führt, und leite mich den Pfad des Lebens!

[5] Wörtl.: vorn und hinten hast du mich eingeengt, sodaß ich nicht entfliehen kann. Dies sagt auch das folgende. [8] Wörtl.: Machte ich die Unterwelt zum Lager. [9] Der Vergleichungspunkt in diesem schönen mythologischen Bilde ist die Schnelligkeit, mit der die Morgenröte über den Himmel eilt; Morgenröte und äußerstes Meer sind poetische Einkleidungen für Osten und Westen. [13f.] Die von einigen Erklärern empfohlene Umstellung von V. 13 f. ist sachlich berechtigt, denn nur so gewinnt man einen passenden Anfang für das 3. Gesätz. — [14] Vielleicht 'odekha 'al nora'oth niphleṭa? [13] Wörtl.: meine Nieren, vgl. 73, 21; hier bezeichnen sie wohl den ganzen inneren Menschen. [15] Die Schlußreihe spielt an den uralten Glauben an die Mutter Erde als den alles zeugenden Schoß an, vgl. Hiob 1, 21. [16] Auch hier ist ohne Konjekturen nicht auszukommen; die Versabteilung und Verbesserung nach Kittel. weli am Anfang von V. 17 gehört als li zu V. 16. — Zum Lebensbuche vgl. 56, 9 69, 29 (109, 14). [18] Dem Sinne nach ergänzt; der Text ist unmöglich in Ordnung. [20b] Oder jaššiʾu laššaw 'edekha „deine Zeugen zum Götzendienst verführen"? Das ließe den heiligen Zorn des Beters noch besser begreifen. [21] Jahwae ist Zusatz; oben ist es aus rhythmischen Gründen beibehalten.

[13] Vgl. Hiob 1, 21 [14] 40, 6 [15] Hiob 10, 11, vgl. Jerem. 1, 5 [7] 92, 6; 40, 6 [17] Jes. Sirach 18, 4 ff. 43, 27 ff. [19 ff.] Zum Stil vgl. 104, 31 ff. [24] Jer. 21, 8 und Stellen wie Ps. 27, 11 u. a. Die „beiden Wege" sind ein beliebtes Sagenmotiv im Altertum und in der jüdisch-christlichen religiösen Literatur wohl bekannt.

Ps. 139 ist der Form und der ganzen Haltung nach ein Hymnus mit einem abschließenden kurzen Gebet (vgl. Ps. 29, 11 o. S. 77 f.), seinem Inhalt nach eine tiefsinnige Meditation über Gottes unergründliche Weisheit, Allgegen-

wart und Allwissenheit. Man könnte ihn deswegen mit einigem Recht der Weisheitsliteratur Israels zurechnen, denn in dieser werden, wie wir aus dem Buche Hiob wissen, solche theologische Probleme erörtert. Die didaktische Dichtung Israels ist nun zwar sehr alt, aber diese besondere Gattung der hymnischen Reflexionen über Gott und göttliche Dinge ist wohl Erzeugnis einer jüngeren Zeit. Als die großen nationalen Probleme fehlten, die früher das religiöse Denken der führenden Geister Israels so stark beeinflußt hatten, da begann das fromme Individuum sich auf sich selbst zu besinnen. Damals wurden in den Kreisen der Frommen und Weisen auch theologische Fragen gestellt und mehr mit den Mitteln gefühlsmäßiger religiöser Versenkung in Gottes Größe als mit begrifflichem Denken beantwortet. Zu dieser aus der Geschichte der Religion gewonnenen zeitlichen Ansetzung von Ps. 139 stimmt seine aramaisierende Sprache. Er kann kaum vor der nachexilischen Zeit gedichtet sein.

Der Verfasser dieses in jeder Hinsicht originellen und im Psalter einzigartigen Liedes behandelt das Problem, das seinen Geist unausgesetzt beschäftigt, ganz religiös und ganz konkret. Er schreibt nicht in Verse gebrachte begriffliche theologische Betrachtungen über Gottes Allgegenwart und Allwissenheit, sondern er spricht als Frommer und als Dichter in schwungvoller Sprache aus, was für seine persönliche Frömmigkeit der Gedanke an einen überall gegenwärtigen, alles mit seinem Wissen durchdringenden Gott bedeutet. Diese Empfindung kann man am besten mit den Worten des schönen Liedes ausdrücken: „Wenn ich dies Wunder fassen will, so steht mein Geist vor Ehrfurcht still!“ Tiefe, heilige Ehrfurcht erweckt das Sinnen über dieses größte Wunder in Gottes wunderbarem Wesen. Wer wollte dem Gott, der überall ist, auch tief unten im Totenreiche (vgl. die entgegengesetzte gewöhnliche Vorstellung Ps. 115, 17), der den Frommen zu allen Zeiten und in allen Lagen umfängt und seine geheimsten Gedanken kennt, nicht die Ehre geben, die ihm als dem ewig Unfaßbaren, dessen Werke kein endlicher Geist ermißt, gebührt! Hat doch derselbe Gott, der den Erdenwandel des Menschen so wunderbar begleitet, ihn geheimnisvoll geschaffen im Schoß der Erde und seine ganze irdische Existenz im voraus in allen Einzelheiten bestimmt. Wunder über Wunder! Das Allwissen Gottes umspannt nicht blos die Gegenwart und Zukunft, sondern ist Vorherwissen alles dessen, was je in Erscheinung treten wird!

Aus den Schauern heiliger Ehrfurcht, die diese Erkenntnis in dem Frommen erzeugt, müssen wir das plötzlich aufwallende Zorngefühl gegen die Gottlosen psychologisch zu verstehen suchen, mit dem die Meditation schließt. Diese antik-leidenschaftliche Parteinahme für Gott gegen die Abtrünnigen hat im letzten Grunde edelste religiöse Motive, vgl. o. S. 82 zu Ps. 104, 34: wie kann ein Mensch so entartet sein, daß er nicht vor diesem Gott der unbegreiflichen Wundermacht im Staube liegt? Ist es nicht religiöse Pflicht, solchem Trotz gegen den Allmächtigen mit Feuer und Schwert zu begegnen? Das ist antike prophetische Frömmigkeit in der ihr eigenen Herbheit und Intoleranz. So dachte der alte Israelit, der ganz religiöses Gefühl war und dessen Frömmigkeit noch der sittlichen Läuterung durch das Evangelium von Gottes Güte gegen Gute und Böse entbehrte. So denkt auch heute noch der Islam im ganzen Gebiete der Bekennerschaft Muhammeds: „Geistige, innere, geduldige Überwindung des Unglaubens gibt es da nicht, die Religion, die die Alleinwirksamkeit Gottes aufs Höchste steigert, faßt Gottes Herrschaft nicht als Sache der ethischen Erziehung, sondern als Machtfrage auf; Unglaube ist Empörung“ (Duhm).

Versöhnend wirkt das kurze Gebet am Schluß. Da sehen wir, daß der Fromme, der so leidenschaftlich die Sünde haßt, frei ist von Selbstgefälligkeit. Auch er ist nicht vollkommen, sondern muß Gottes Gnade anflehen, daß sie ihm helfe, den rechten Weg zu finden, den Weg zum Leben.

* * *

II. Gruppe: Gebete.

Allgemeines über Gebetslieder im Psalter. Weit über die Hälfte der im Psalter überlieferten lyrischen Dichtungen gehört der Gattung der Gebete an, und von den beiden großen Unterarten, die wir in ihr unterscheiden können, Dankgebeten und Bittgebeten, ist wieder die zweite weitaus am stärksten vertreten. Die Bittgebete aber haben überwiegend den Charakter des Einzelliedes, sodaß wir uns die Frage vorlegen müssen, warum in unserem Psalmbuch gerade das flehentliche Gebet der einzelnen frommen Seele so reich vertreten ist. Die Antwort darauf wird lauten dürfen: weil der Psalter nach der Absicht seiner Sammler nicht ein kultisches Gesangbuch sein sollte, sondern ein Andachtsbuch für private Erbauung. Man wollte also in erster Linie geeignete Nahrung für die des Trostes der Seele Bedürftigen schaffen. Zeitgeschichtliche Verhältnisse in der eigenartigen religiösen und gesellschaftlichen Kultur des Judentums nach der Zeit der großen Propheten mögen dabei mitgewirkt haben. Fällt die Sammlung der Psalmen in der Hauptsache vor das zweite Jahrhundert v. Chr. (vgl. die Einleitung), so können wir das Überwiegen des Subjektiven in den Gebeten und der rührenden Klagen und Bitten vor dem freudigen Dank für Gottes Güte aus den Nöten der früheren Jahrhunderte, im besonderen aus der zunehmenden Verweltlichung des Lebens in der jüdischen Kultgemeinde und aus dem damit gegebenen Gegensatz von Frommen und Kindern der Welt, erklären. In der Tat wird man die Dichter der meisten Bittgebete in dem engeren Kreise jener Frommen und Stillen im Lande suchen dürfen, die uns schon aus den Lobgebeten bekannt sind.

Innerhalb jeder der genannten Untergruppen, Dank- und Bittgebete, unterscheiden wir zwischen solchen Liedern, die von vornherein für die Zwecke des öffentlichen Kultus bestimmt waren oder dazu umgeformt worden sind, und solchen, die dem religiösen Erleben des einzelnen Frommen Ausdruck geben und privater Erbauung dienten.

1. Kultische Dankgebete.

An besonderen Anlässen zur Abhaltung öffentlicher Dankgottesdienste hat es weder im alten Israel noch im Judentum gefehlt. Wir dürfen annehmen, daß in alter Zeit jeder Sieg, jedes frohe Ereignis im Leben der Nation wie etwa der Geburtstag des Königs oder der Tag, wo er seine Herrschaft antrat, Gelegenheit dazu geboten hat. Dazu werden Dankfeste mit besonderer religiös-kultischer Veranlassung hinzugekommen sein, wie man etwa in Jerusalem Gedächtnistage aus der Geschichte des Tempels mit Prozession und Dankliturgie gefeiert haben wird. Aus späterer Zeit haben wir wenigstens einige dürftige Notizen über solche Vorgänge (Esra 6, 16 und Neh. 12, 27 ff.), und aus dem Werke des Chronisten dürfen wir Rückschlüsse machen auf die im älteren Judentum geübte Sitte öffentlicher Dankgottesdienste.

Darüber hinaus aber bot das vielgestaltige wirtschaftliche Leben Israels gewiß noch manche Gelegenheit, die fromme Gesinnung in dieser Weise zu betätigen. Wenn man in alter Zeit nach dem Gesetze 2. M. 22, 28 Gott für reichen Erntesegen in Feld, Garten und Weinberg den schuldigen Dank darbrachte, so waren das gemeinsame Feiern, bei denen sich die Israeliten in festlichen Zügen an den Heiligtümern im Lande zusammenfanden. In 5. M. 26, 1 ff. sind uns noch liturgische Formeln, die bei der Überreichung der Dankgaben gesprochen wurden, erhalten.

a) Liturgische Festgebete (Chorlieder).

Im Psalter haben wir einige liturgische Dankgebete, die bei Erntefeiern, bei Siegesfesten und andern nationalen Feiertagen im Tempel von Jerusalem ertönten, Ps. 67 u. 65, 118 138 124 u. 21. Dazu nehmen wir Ps. 9, 1 ff. hinzu, da sich wenigstens mit Sicherheit sagen läßt, daß diese Liturgie für den öffentlichen Kult bestimmt war. Alle diese Dichtungen sind nach Anlage und Abzweckung Chorlieder.

67.

[2]Gott gebe uns Gnade und Segen, er lasse sein Antlitz uns leuchten,
[3]Daß die Welt dein Walten erkenne, alle Heidenvölker dein Heil!

[4]Ja, die Völker sollen dich preisen, der Völker Scharen dich preisen,
[5]Nationen sollen jubeln und jauchzen,
Daß du die Völker gerecht regierest, die Nationen auf Erden wohl leitest!
[6]Ja, die Völker sollen dich preisen, der Völker Scharen dich preisen!

[7]Das Land hat reichlich getragen — uns segnet der Herr, unser Gott,
[8]Gott segne uns fürder, und es sollen ihn fürchten alle Enden der Erde!

Diese kurze Erntedankliturgie ist am Anfang und Schluß auf den Ton des alten Priestersegens 4. M. 6, 24ff. gestimmt, den die christliche Kirche mit Recht in ihre liturgische Ordnung herübergenommen hat. Das ist gewiß nicht ohne Absicht geschehen. Offenbar soll damit dem Chorliede priesterlicher Charakter zugeeignet werden (vgl. Ps. 134 o. S. 35f.). Wir dürfen es uns vielleicht von den levitischen Tempelsängern in den Gottesdiensten am Schluß der Erntezeit vorgetragen denken, und zwar im Wechselchor, wie aus der Wiederholung der Aussage V. 4 und 6 geschlossen werden darf.

Mit dem über das Lied gelegten priesterlichen Gepräge verbindet sich sein heilsgeschichtlicher Charakter zu einer wunderbaren religiösen Harmonie. Wir haben in diesem Psalm wieder ein Beispiel von der weltumspannenden Glaubenskraft Israels, die auch den irdischen Segen in das Licht seines Missionsberufes zu stellen weiß und in dem gnädigen Gott, der seinem Volke des Leibes Notdurft und Nahrung beschert, den Gott des Heils, den einen und heiligen, dem sich noch einmal alle Völker beugen sollen, schaut. Das ist der hohe geistige Grundton, von dem dies Lied getragen ist: Gottes Segen über Israel, auch der Segen des Landbaus, ist die Bürgschaft dafür, daß er mit seinem Volke seinen ewigen Heilsplan vollenden will. Welche Kraft des religiösen Lebens und Erlebens, wenn der Glaube von dem Ernteseqen Israels, der vor Augen liegt, hinauszublicken vermag zu dem viel größeren und höheren Segen, den die Zukunft mit dem Reiche Gottes bringen soll! So feierte Israel Erntedankfest.

65.

[2]Dir ‹soll man› Lobgesang ‹bringen›, Herr Gott, in Zion,
Dir soll man Gelübde bezahlen, [3]du Erhörer des Gebets!
[4]Vor dich ‹bringt› alles Fleisch seiner Sünden Menge;
Übermannen ‹uns› unsere Vergehen, du, Herr, vergibst sie!
[5]Wohl uns, die du gnädig läßt nahen, in deinen Höfen zu weilen,
Uns zu sättigen am Gut deines Hauses, deines heiligen Tempels!

[6]Du erhörst uns gerecht in Krafttaten, Gott unsres Heils,
Auf dich bauen alle Enden der Erde und die fernsten ‹Gestade›, —
[7]Der Berge gegründet in seiner Kraft, gegürtet mit Macht,
[8]Der des Meeres Brausen zur Ruh' bringt‹›
und das Tosen der Völker, —
[9]Da fürchten sich die Grenzen des Erdrunds vor deinen Zeichen,
Ja, du machst jubeln Osten und Westen!

[10]Du hast das Land gesegnet,
es strömt schier über —
wie reich machtest du's!
Ein Gottesstrom mit Fülle des Wassers!‹› Ja, so richtest du's her!

[11]Du tränkst seine Furchen, erweichst seine Scholler,
lockerst es mit Regen, segnest sein Gewächs. –

[12]Du krönst das Jahr mit deiner Fülle,
dein Donnerpfad träuft von Segen,
[13]In ‘Pracht kleidet sich’ die Trift, die Hügel gürten sich mit Jauchzen,
[14]Die Auen hüllen sich in ‘Grün’, die Täler in wogendes Korn, –
Alles jauchze um die Wette und singe!

[3] jabni'u statt jabho'u. [10] takhin deganam (V. 13) „du richtest ihr (?) Getreide her“ wird erklärende Notiz (zu „so richtest du es [das Land her]“ sein. [12] šenâth. [13a] wörtlich „es triefen die Auen der Steppe“. Das ist schwerlich ursprünglich, denn es paßt nicht zu dem Parallelstichos. Wahrscheinlich sagte der Dichter ja'aṭof ge'uth midbar.

Es kann kein Zweifel sein, daß auch dieser Psalm in Beziehung zum Segen des Landbaus steht, aber er ist nicht eigentlich ein Erntedanklied, sondern ein aus dankerfülltem Herzen kommender Lobpreis des Schöpfers für die Bürgschaft eines gesegneten Jahres in Feld, Garten und Berg. Man hat aus V. 2 geschlossen, daß das Lied einem Gelübde bei anhaltender Dürre im Frühjahr seinen Ursprung verdankt. Das ist möglich. Wir müssen uns dann vorstellen, daß der Psalm bei dem öffentlichen Dankgottesdienst im Tempel gesungen worden ist, der nach Eintritt erquickenden Regens zur Lösung der Gelübde angeordnet wurde. So erklärt sich auch am einfachsten die kultische Haltung des schönen Liedes und sein ausgeprägter Gemeinschaftscharakter.

Auch in Ps. 65 bewundern wir das harmonische Ineinander von Natürlichem und Heilsgeschichtlichem, von Zeitlichem und Ewigem im Glaubensleben Israels. Wie dort so ist auch hier die Gegenwart mit ihrer dankbaren Freude über den in Regenschauern herniederströmenden Segen Gottes sinnig verbunden mit der Fülle geschichtlicher Erfahrungen von Gottes Gnadenwegen mit seinem Volke und mit der Hoffnung auf die einstige Anerkennung des Gottes Israels in der gesamten Menschheit. So schaut die betende Gemeinde in diesem Liede von dem gegenwärtigen Erleben der Güte Gottes dankend rückwärts in die große Geschichte Israels, die ihr eine Kette von göttlichen Wunderwirkungen ist (V. 6a), und hoffend vorwärts in die Zeit, wo sich Ihm alle Kniee beugen sollen (V. 6b). Aus diesem erhebenden Gefühl heraus fließt dem Dichter des Psalms wie von selbst ein hymnisches Motiv (V. 7–9) in die Gebetstöne ein, in dem Gott als das A und das O alles Geschehens in der Welt gefeiert wird: er ist der Schöpfer, er der Erhalter, ihm muß das Reich bleiben allen feindlichen Mächten zum Trotz, ihm ertönt noch einmal der Jubelgesang aller Welt, wenn er sich durch seine letzte Offenbarung als König und Herr erwiesen hat (vgl. o. S. 50f.).

Zu diesen Gnadengütern, deren sich Israel in seinem Gott versehen darf, kommt aber noch eins hinzu, und das ist das größte unter allen, oder richtiger: in dem sind die andern beschlossen. Das ist das Bewußtsein, trotz der Sünden Menge, deren Last die Frommen oft niederdrückt, in Gottes Gemeinschaft zu stehen. Der Gott der Gebetserhörung und der Verheißung ist auch der Gott der Sündenvergebung. Das Danklied setzt mit dem vollen Ausdruck dieses Glaubens an Gottes vergebende Gnade ein und verweilt mit Absicht bei dem beseligenden Gedanken der im Tempelkult erfahrenen Gemeinschaft mit Gott. So läßt uns das Gebet einen Blick tun in die Tiefen der in Israel lebendigen geistigen Frömmigkeit. Wir erkennen hier, wie unter der überkommenen Form des Opferkults höchste geistige Beziehungen zwischen den Frommen und ihrem Gott gepflegt wurden, wie dieser ganze Apparat von materiellen Leistungen an den Gott Israels für viele nur mehr Symbol einer im innersten Wesen sittlich-religiös orientierten Frömmigkeit war. Und wir verstehen von hier aus erst recht die tiefe Sehnsucht des Frommen nach dem lebendigen Gott und seinem Heiligtum, die uns aus dem Anfang von Ps. 42 entgegentönt. Man verkennt die großen

treibenden Kräfte der Religion des älteren Judentums, dem ja wohl unser Psalm angehört, wenn man diesen Zug zur Verinnerlichung durch Vergeistigung der altehrwürdigen kultischen Formen übersieht. Mochte er auch in den verschiedenen Kreisen verschieden stark vorhanden sein, mag sich daneben auch zu allen Zeiten in den unteren Schichten halbheidnische Religiosität in Gefühl, Vorstellung und Handlung erhalten haben, das hohe geistig-sittliche Wesen der jüdischen Frömmigkeit bleibt eine geschichtliche Tatsache. Das war das Werk Moses und die Frucht der prophetischen Predigt. Sie haben nicht nur die alten halbheidnischen volkstümlichen Vorstellungen prinzipiell überwunden, sondern auch Israels ererbten Kultformen, diesen Rudimenten einer längst überwundenen Religionsstufe, den Stempel ihres Geistes aufgedrückt.

Auf dem wuchtigen Unterbau dieser geistigen Frömmigkeit erhebt sich nun in Gesätz 3 und 4 das Dankgebet für die zeitliche Segnung des Volkes. Hier weiß der Dichter wunderbare lyrische Töne anzuschlagen. Ihm ist, als hätte Gottes Huld das schmachtende Land in ein Paradies verwandelt (V. 10b). Die erquickenden Gewitterregen sind ihm der Segen, der niederrinnt aus den Spuren seines himmlischen Gefährts, mit dem er donnernd im Wettersturm einherfährt (V. 12). Und wie er da in der Schlußstrophe die Lust, die dem Auge des Landmanns aus dem frischen Grün der Berghänge und aus den wogenden Weizen- und Gerstenfeldern in den fruchtbaren Tälern entgegenlacht, durch sinnige Naturbeseelung zu malen weiß und zum Schluß gleichsam mitjauchzt in der allgemeinen Freude in der Natur, das berührt uns fast wie heimatlicher Sang von des Frühlings Lust und Wonne. –

Die beiden folgenden Dichtungen aus der Gruppe der öffentlichen Dankgebete, Ps. 118 und 138, sind aller Wahrscheinlichkeit nach aus ein und derselben oder wenigstens einer ganz ähnlichen geschichtlichen Situation hervorgegangen und dürfen mit einiger Sicherheit der Zeit zugewiesen werden, wo der Tempelkult in Jerusalem wieder eingerichtet war.

118.

Ch [1]„Danket dem Herrn, der so gütig, denn seine Gnade währt ewig!"

[2]Es spreche das ‹Haus› Israel: „seine Gnade währt ewig!"
[3]Es spreche das Haus Aron: „seine Gnade währt ewig!"
[4]Es sollen alle Frommen sprechen: „seine Gnade währt ewig!"

Ia

VS [5]In Bedrängnis rief ich zum Herrn –
er hat mich erhört und befreit:
[6]Gott für mich – ich fürchte mich nicht!
Wer kann mir da schaden?
[7]Der Herr meine Hülfe, mein Heil –
ja, ich seh' noch meine Lust an meinen Feinden!

Ch [8]Besser ist's, beim Herrn sich zu bergen,
als auf Menschen zu bauen,
[9]Besser ist's, beim Herrn sich zu bergen,
als auf Fürsten zu bauen!

VS [10]Umringen mich alle Völker –
im Namen des Herrn, ‹ich zerhau sie›!‹›
[11]Umringen sie mich wie Bienen –‹›,
im Namen des Herrn, ‹ich zerhau sie›!
[12]‹Wie Feuer die Dornen umzüngelt› –
im Namen des Herrn, ich zerhau sie!

VS 13c‹Man stieß mich›, daß zu Fall ich käme,
doch der Herr war meine Hülfe:
14„Meine Stärke und ‹mein Schutz› ist der Herr,
er ward meine Rettung."

b
Ch 15Jubel- und Siegesgesang in den Hütten der Frommen:
16„Gottes Rechte schafft Sieg,
Gottes Rechte erhöht,
Gottes Rechte schafft Sieg!"

VS 17Ich werde nicht sterben, sondern leben
und des Herrn Taten verkünden!
18Hart hat mich der Herr gezüchtigt,
doch dem Tode mich nicht überlassen.

IIa
VS 19Tut mir auf die Pforten des Heils,
daß ich einziehe, Gott zu danken –
Ch 20Ja, dies ist die Pforte des Herrn,
da die Frommen eingehen dürfen.

VS 21Dank dir, daß du mich erhört, daß du ward'st meine Rettung!
Ch 22Der Stein, den die Leute verworfen,
der ist zum Eckstein geworden!
23Vom Herrn ist es gewirkt – ein Wunder will es uns scheinen!

b
Ch 24Diesen Tag hat der Herr uns beschert,
sein wollen wir mit Jubel uns freuen:
25O Herr und Gott, schaff fürder uns Heil!
O Herr und Gott, laß wohl uns gelingen!

Pr. 26Gesegnet, wer da kommt im Herrn,
wir segnen euch vom Hause des Herrn:
27Der Herr ist Gott, ‹er sei› unser Licht!

III
Ch Schlinget den Reigen mit Zweigen bis an des Altars Hörner:
28„Mein Gott bist du, ich will dir danken,
meine Gottheit, ich will dich preisen!"

Ch 29Danket dem Herrn, der so gütig,
denn seine Gnade währet ewig!

11a ist wohl exegetische Glosse. 12 Das nach „Bienen" stehende Wort do'akhu ist wohl nur die verschriebene Randglosse donag „Wachs". 13 nidheti; es ist aber auch möglich, daß die 2. Person „du stießest mich" absichtlich, in Anspielung an eine geschichtliche Begebenheit, gebraucht worden ist, vgl. Micha 7, 8. 14 wesithrathi, vgl. o. S. 20 zu 2. M. 15, 1. 16 Vielleicht ein Zitat aus einem Siegesliede. 27b Oder: Schließet euch auf zum Palmenfestzug? Nach einem beachtenswerten Vorschlag von P. Haupt.

1 136, 1ff. 2 115, 9–11 135, 19f. 6 56, 5 u. 12. 8f 118, 8f. 146, 3. 14 2. M. 15, 5. 18 129, 1f. 21 2. M. 15, 2. 22 Jes. 28, 16. 28 2. M. 15, 2. —

Ps. 118 ist eine große kunstvolle liturgische Komposition für einen bestimmten religiösen Festakt, und zwar für eine mit Prozession verbundene Gemeindefeier. Diesen Eindruck hat man bei der Lektüre des Liedes sofort, trotz der fast durchweg gebrauchten 1. Pers. Sing. und trotz mancher Dunkelheiten darin. Es muß also etwas

Richtiges daran sein. Nun haben wir eine alte Überlieferung in der aramäischen Übersetzung des Alten Testaments, dem sog. Targum, der zu Folge Ps. 118 im Wechselchor gesungen worden ist. Danach sind die Verse 23–29 mit Stimmwechsel vorgetragen worden. Nach einer anderen, im Talmud erhaltenen Überlieferung sang die zum Tempel heraufsteigende Prozession die Verse 1–19, während V. 20–27 von dem den Festzug empfangenden Levitenchor, V. 28 wieder von der Prozession und V. 29 von der ganzen feiernden Gemeinde, Priestern und Leviten, gesungen wurde. Beide Traditionen zusammen geben von der höchst kunstvollen Vortragsweise dieses Kultliedes eine ziemlich deutliche Vorstellung. Sie beweisen zugleich, daß in alter Zeit die Gemeinde viel lebhafter am Kultgesang beteiligt war, als man gewöhnlich annimmt.

Aber auch der Text des Liedes selbst enthält deutliche Hinweise auf seinen Charakter als Prozessionsgesang und auf Gliederung im Vortrag. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß V. 19 nur vor dem Eintritt in den Tempel, V. 27b nur am Altarplatz, V. 26 nur aus Priestermund erklungen sein kann. Danach läßt sich der vorauszusetzende Festakt im Ganzen und nach seinen Teilen leicht ausdenken. Nehmen wir hinzu, daß durch v. 24 der kasuale Charakter dieses Aktes im Besonderen, durch die ganze Haltung des Dankgebets im Allgemeinen festgestellt ist, und daß V. 27b schlechterdings nur von einem kultischen Tanz zu verstehen ist (s. u.), so können wir als sicheres Ergebnis unserer bisherigen Betrachtung aussagen: Ps. 118 ist eine für eine bestimmte festliche Gelegenheit komponierte Dankliturgie. Ihre Abschnitte wurden von den Teilnehmern einer großen Prozession im Wechsel mit Einzelstimmen, und zwar außerhalb und innerhalb des Tempels gesungen. Sie schloß mit einem kultischen Reigen am Altar ab. In der Übersetzung ist der Stimmenwechsel und die verschiedene Situation der Hauptteile der Liturgie durch Randzeichen angedeutet. Ch = Chor, VS = Vorsänger, Pr = Priesterchor.

Die Liturgie beginnt mit einer Introduktion, deren erste Periode wir schon o. S. 7 als Kennzeichen des kultischen Dankgebets nachgewiesen haben. Ihre Verwendung auch außerhalb dieser Gattung beweist Ps. 136, vgl. o. S. 35 ff. Die ganze Introduktion, die wir uns antiphonisch und vom Gesamtchor und Teilchören gesungen denken dürfen, ist uns übrigens schon aus Ps. 136 Anfang und 135 Schluß bekannt. Ihre Teile gehörten also zur feststehenden Formensprache der israelitischen Kultdichtung. Nachdem das Thema der Liturgie, der Dank für erfahrene Hülfe, so vorbereitet worden ist, folgt im ersten Hauptteil, v. 5–18, die Ausführung in zwei parallelen Gesätzen (5–12 und 13–18). Hier läßt sich ein wenig die geschichtliche Lage Israels erkennen, aus der der Psalm hervorgegangen ist. Hohes Selbstgefühl und Freude über den mit Gottes gnädiger Hülfe errungenen politischen Erfolg sind die Leitmotive. Das hat dem Volke ein Kraftbewußtsein gegeben, in dem es einer Welt von Feinden zu trotzen gewillt ist. Dem gegenwärtigen Glück ist aber eine Zeit bitterster Not vorausgegangen. Israel hatte den Haß und die Feindschaft seiner Gegner so gründlich zu fühlen bekommen, daß es wohl gelegentlich am Leben verzweifelte (V. 17), und es war in dieser Not ganz auf sich und seinen Glauben gestellt, ohne Hülfe bei den Mächtigen dieser Erde (V. 8f.). Hier liegen wohl bestimmte Tatsachen aus der an Leiden und Demütigungen so reichen Geschichte des Volkes zugrunde.

Über dieser stolzen Freude an dem gegenwärtigen Glück, die durch die Erinnerung an die Nöte der vergangenen Tage noch gesteigert wird, liegt aber, ihren lauten Jubel dämpfend, ein Ton innigster Frömmigkeit. Das ist die innere Schönheit dieser Dichtung, die Luthers Lieblingspsalm war. Wie hier alle Empfindungen zusammenfließen in dem Gefühl des tiefsten Dankes gegen Gott, dem allein die Ehre gebührt, wie hier der Glaube als eine Macht über die Welt aus der Fülle des Erlebens heraus bekannt wird, immer neue Kräfte zur Erfüllung des von Gott gegebenen Berufes an die Völker entbindend und auch die trübsten geschichtlichen Erfahrungen in das Licht dieses Berufsbewußtseins zu stellen befähigt (V. 18), das will religiös nachempfunden sein, um in seiner ganzen Größe gewürdigt zu werden. Dann verklingt auch schneller der Ton menschlicher Leidenschaft, der sich in dem unverhüllten Wunsche nach Rache an den Feinden (V. 7) in diesen Choral einmischt.

Mit V. 19 beginnt der 2. Hauptteil der Dankliturgie. Hier folgen die Chor-

stimmen in lebhafterem Wechsel. Zunächst erklingen noch einmal die Grundgedanken des Hauptteils, der Dank für die wunderbare Rettung aus der Not, das Bewußtsein um das innere Recht des Glaubens gegenüber dem Spott der Welt (das liegt in der feinen Anspielung auf Jes. 28, 16) und um Israels Wert in Gottes Heilsplan. Daran schließt sich die Bitte um ferneren göttlichen Schutz an, V. 25. Mit einer Variation des Priestersegens (V. 26f., vgl. o. S. 89), der Aufforderung zum Festreigen mit Lobgesang (V. 28 ist wohl der Anfang des beim Tanz gesungenen Hymnus) und mit dem als Epiphonem wiederholten Grundton des Aufgesanges schließt das nach Form und Inhalt gleich schöne Lied.

Es fragt sich nun: sind wir imstande, die festliche Gelegenheit, für die diese große Dankliturgie komponiert worden ist, genau zu bestimmen? Diese Frage glauben wir mit gutem Recht verneinen zu müssen.

Die Erklärer dieses Psalms sind darin ziemlich einig, daß er aus späterer Zeit stammt. Das wird man zwar nicht sicher beweisen können, aber mit einiger Sicherheit behaupten dürfen. Am meisten spricht u. E. dafür die bekannte Neigung der späteren liturgischen Dichtungen, Schriftworte möglichst zahlreich zu verwerten, vgl. o. S. 34. Von den heiligen Schriften hat auch unser Dichter absichtlich Gebrauch gemacht. Da nun der Psalm den Bestand des Tempels voraussetzt, so könnte er nur aus der Zeit von 515 an stammen, wo der Tempelkult wieder eingerichtet wurde. Wir werden aber nicht bei diesem Jahre stehen bleiben und ihn mit einigen Gelehrten für eine zur Tempelweihe i. J. 515 (Esra 6, 15ff.) gedichtete Festliturgie halten dürfen, denn die vorangegangenen Jahre waren keineswegs von schweren politischen Ereignissen erfüllt, deren Überwindung das völkische Selbstbewußtsein der Juden so hätte erregen können, wie es doch V. 5ff. voraussetzen. So bleiben zwei Möglichkeiten: entweder stammt der Psalm aus den ersten Jahren des makkabäischen Freiheitskampfes und wurde bei einer der Siegesfeiern dieser Zeit gesungen — manche Ausleger haben an das Tempelweihfest vom Jahre 165 (1. Makkab. 4, 36ff.) oder an den sog. Nikanortag vom Jahre 161 (1. Makkab. 7, 48f.) gedacht —, oder er wurde für die große, Nehemia 12, 27ff. geschilderte Feier der Vollendung des Mauerbaus im Jahre 444 komponiert. Hierzu würde die von unserem Psalm vorausgesetzte geschichtliche Lage der Juden am besten passen, denn das Gelingen dieses Werkes allen den feindlichen Nachbarn zum Trotz war in der Tat dazu angetan, das Hochgefühl des kleinen Volkes, das sich mit der Wiederherstellung der Mauern nach außen hin selbständig gemacht hatte, mächtig zu beleben.

Man hat den am Schluß der Liturgie angedeuteten Festruf (V. 25) und Festritus (V. 27) auf das Laubhüttenfest bezogen, an dem nach Lev. 23, 40 schon in alter Zeit der Lulabh (ein Gebinde von Palmzweigen mit Weiden und Baumfrüchten) eine Rolle spielte. Das könnte hier mit dem Ausdruck „Zweige" (ʿabhothim) gemeint sein, und man könnte sich denken, daß das große Dankfest erst einige Zeit nach dem am Ende des Monats Elul (Nehem 6, 15) vollendeten Mauerbau, etwa an Laubhütten des nächsten Monats (15. Tischri, gegen Ende Oktober) gefeiert worden ist. Doch brauchen diese Feiern nicht zusammenzufallen. Der sog. Lulabh kann auch bei anderen Gelegenheiten als Laubhütten zum Festschmuck gehört haben, vgl. Matth. 21, 9.

Wir kommen also bei dem Versuch, die geschichtliche Veranlassung von Ps. 118 zu ermitteln, nicht über Vermutungen hinaus und müssen uns wie so oft damit bescheiden. —

138.

[1]Von Herzen, ʿHerrʾ, will ich dir danken,
vor den Göttern dir Lobgesang bringen,
[2]Vor deinem heiligen Tempel mich neigen,
und preisend dir danken für deine Gnade und Treue —
ʿWie groß machtest du deinen heiligen Namenʾ!

[3]Als ich dich anrief, erhörtest du mich,
'bracheſt mir Bahn' — wie wuchs mir die Kraft!
[4]Dich müssen, Herr, preisen alle Könige der Erde,
wenn deines Mundes Worte sie hören,
[5]Werden singen vom Walten des Herrn,
daß so groß und herrlich der Herr.
[6]Ja, erhaben ist der Herr und blickt doch auf Niedere,
aber Hochfahrende kennt er von fern.

[7c])Ob auch Not mich umfängt, du erhältst mich,
Wider meine Feinde reckst du deine Hand, und deine Rechte hilft mir!
[8]Der Herr wird mir's gnädig vollenden!

Herr, deine Gnade währt ewig, deiner Hände Werk laß nicht fahren!

[2] Der Text ist nicht wieder herzustellen. Obige Übersetzung gibt nur den Sinn an. [3] tarḥibheni, vgl. 18, 20. [7] Möglich wäre auch folgende Textgestalt:

Und ob ich wandle in tiefster Not,
du erhältst mich wider den Grimm meiner Feinde,
Du reckest deine Hand und deine Rechte hilft mir.

[1] 95, 3 96, 4; 82, 1 119, 46. [6] 113, 6. [7] 23, 4.

Wie in Ps. 118, so spricht auch hier ein Einzelner für die ganze feiernde Gemeinschaft, wahrscheinlich ein König oder Heerführer. Das ergibt sich schon aus V. 1, gleichviel ob man den Ausdruck neged 'elohim übersetzt „vor den Großen" oder „vor den Göttern" — sachlich kommt das vielleicht auf dasselbe hinaus, vgl. zu Ps. 82 u. 58. Man hat auch mit Recht darauf hingewiesen, daß die in V. 4 beschriebene Wirkung der dem Beter zuteil gewordenen Hülfe Gottes nach außen hin, sozusagen ihr Echo, das sie in der Heidenwelt findet, am leichtesten von der religiösen Erfahrung einer nationalen Gemeinschaft aus verstanden werden kann. Die Frage, ob das in den Psalmen redende Ich von einem Einzelnen oder von der politischen bzw. kultisch-kirchlichen Gesamtheit zu verstehen sei, kann nicht, wie hier gleich bemerkt werden soll, durch eine allgemeingültige Regel entschieden werden, sondern muß von Fall zu Fall sorgfältig untersucht werden. In liturgischen Gebeten ist das Ich eine häufig angewendete Stilform, weil sie von einem Sprecher oder Vorsänger vorgetragen werden. Es wechselt daher öfters mit Wir, so z. B. in dem Hymnus Ps. 75 (o. S. 62f.), in der Dankliturgie Ps. 118 und in den unter B zu besprechenden Bittgebeten Ps. 106 und 123.

Schon in altchristlicher Zeit haben gelehrte Ausleger des Psalters unser Dankgebet auf geschichtliche Ereignisse der Zeit nach dem Exil bezogen, und sie werden damit das Richtige getroffen haben. Die Aussage V. 3 könnte z. B. auf das national-religiöse Hochgefühl zu beziehen sein, das das wiedererstandene Israel im Zeitalter Nehemias erfüllte. Politische Erfolge wie der der Vollendung des Mauerbaues (s. o. S. 94) mußten ja die allezeit lebendige eschatologische Hoffnung hoch aufflammen lassen. So werden wir es uns erklären dürfen, daß hier neben den Ausdruck des Dankes gegen Israels himmlischen Herrn und Helfer der freudige Ausblick in die Zukunft tritt, die das Reich Gottes in Kraft erstehen läßt: die Heidenvölker mit ihren Königen werden, wenn sie Israels Gott als den erkannt haben, der seine Heilsverheißungen erfüllt, gläubig einstimmen in den Lobgesang, den ihm sein Volk darbringt.

Der Abgesang des Dankgebets stellt die gegenwärtige Erfahrung Israels in das Licht des Bekenntnisses zu Gottes allezeit waltender Gnade über seinem Volke und gibt damit der Hoffnung auf fernere Hülfe in den Nöten des Lebens das festeste Fundament: sie hält sich nicht an der schwachen Stütze einmaliger glücklicher Befreiung aus Not und Gefahr, sondern grünt und blüht empor an dem starken Stamm einer ganzen großen Geschichte göttlicher Gnadentaten.

Vielleicht ist der Schlußvers des Psalms nicht ursprünglich. Es will uns scheinen, als würde der zuversichtliche Ton, in den er mit den Worten: „Gott wird's für mich vollenden", ausklingt, gedämpft durch das nachfolgende Gebet, Gott möge sein Volk nicht fahren lassen, und damit um seine beabsichtigte Wirkung gebracht. V. 8b könnte zur liturgischen Abrundung angefügt sein, als das Gebet in das Tempelritual Aufnahme gefunden hatte.

An die Dichtungen Ps. 118 und 138, die von einer bestimmten geschichtlichen Veranlassung aus dem Gefühl des Dankes Israels gegen seinen Gott Ausdruck geben, schließen wir das Dankgebet Ps. 124 an. In ihm hat das stete und allgemeine Empfinden tiefster Verpflichtung gegen den treuen Gott, also die Stimmung, zu der sich jene beiden Psalmen von der gegebenen Situation aus erheben, unvergängliche Worte gefunden. Das Gebet ist uns im Zusammenhang der kleinen Sammlung Ps. 120–134 überliefert, deren einzelne Stücke dieselbe Überschrift šir hamma'aloth tragen, vgl. o. S. 35. Luther hat sie nach einer alten, aber kaum richtigen Überlieferung „Lieder im höheren Chor" betitelt. In Wirklichkeit bezieht sich der Name auf eine bestimmte poetische Kunstform, die in diesen Liedern angewendet wird, die sog. Anastrophe (vgl. darüber die Einleitung). Diese kleine Psalmensammlung zeichnet sich durch kurze und meist ganz schlichte, aber im Ton besonders innige Lieder aus. Es sind Perlen der hebräischen religiösen Lyrik, die uns hier aufbewahrt worden sind.

124.

[1]Wäre nicht Gott für uns gewesen, soll Israel sprechen,
[2]Wäre nicht Gott für uns gewesen, als die Welt uns bekriegte.

[3]Dann hätten sie uns lebend verschlungen, so wutentbrannt wider uns,
[4]Dann hätten uns Wasser überflutet, ein Wildbach über uns sich ergossen,
[5]Dann hätten über uns sich ergossen die wildwogenden Wasser!

[6]Gelobt sei der Herr, daß er uns nicht ließ als Raub ihren Zähnen!
[7]Gleich den Vögeln sind wir entschlüpft dem Netze des Voglers.
Das Netz zerriß, wir aber sind frei! –

Unsre Hülfe steht bei dem Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat.

Ps. 124 ist ohne Zweifel ein für den Kult der Gemeinde bestimmtes Dankgebet. Dafür spricht auch die Form des Eingangs, die wörtliche Wiederholung der ersten Halbverse, die wahrscheinlich der Sitte entspricht, solche Chorlieder im Wechselgesang vorzutragen. Ein Vorsänger stimmte an, und die Kultgemeinde wiederholte die ersten Worte; oder bei kunstvollerer Ausgestaltung des kultischen Gesanges konnte solch ein Lied auf zwei Halbchöre verteilt werden. Vielleicht dürfen wir letzteres hier annehmen. V. 1–4 wären dann abwechselnd, V. 5 und der Abgesang von beiden Chören gesungen zu deuten. –

Das ergreifende Gebet geht ohne Introduktion von der religiösen Erfahrung aus, auf der es beruht: es überschaut Israels lange Geschichte, eine Kette von Leiden und Kämpfen, und – dankt, dankt Gott aus vollem Herzen für alle Gnade und Güte, die er seinem Volke in den Nöten des geschichtlichen Lebens bewiesen hat. Das ist die fromme Empfindung, die in Israel durch den Gedanken an eine Geschichte ohne Gott, ohne Glauben, ohne die Religion als die höchste geistige Wirklichkeit ausgelöst wurde und mit der sich dieses Volk aus der Fülle schmerzlich-freudiger Erfahrungen heraus immer wieder jubelnd zu dem lebendigen Gott bekannt hat. Das ist Israels Glaube, mit dem es die ihm entgegenstehende Welt überwunden hat und immer wieder überwinden wird. Vielleicht dürfen wir diesen Gedanken noch weiter verfolgen. Wenn der Dichter die feindliche Welt in mythologischen Farben als reißende Bestien und als wilde Wasserfluten – ein leises Echo des oft anklingenden Schöpfungsmythus – schildert, so könnte dahinter das Bewußtsein von Israels Sonderstellung in der Welt

liegen, von seiner auf der Offenbarung des lebendigen Gottes beruhenden Heilsbedeutung für diese. Israel könnte sich als Kosmos und die ihm feindliche Welt als das Chaos, das jenes zu verschlingen droht, fühlen.

Der Abgesang faßt den Dank, der durch die geschichtliche Erinnerung erregt ist, in einen Segensspruch zusammen und schließt mit dem noch heute in der christlichen Liturgie lebendigen Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer, bei dem des Menschen Hülfe steht. Dazwischen erklingt noch einmal das Motiv des Hauptteils in einer zierlichen Variation: Israel gleicht den Vögelchen, über denen plötzlich das Klappnetz des Vogelstellers zusammenschlug, die aber noch im letzten Augenblick durch das Reißen des Netzes gerettet wurden.

In Ps. 20 und 21 sind zwei der sog. Königspsalmen (2, 18, 20, 21, 45, 61, 72, 101, 110, 132) zusammengestellt, ein Bittgebet und ein Dankgebet für einen König. Beide gehören der Kultlyrik an, denn sie haben ihre Stelle im öffentlichen Gottesdienst gehabt. Das Volk betete in solchen Liedern für seinen Herrscher. Die Aufnahme der „Königspsalmen" in unsere Psalmensammlung setzt voraus, daß sie später messianisch gedeutet worden sind.

Das Dankgebet Ps. 21 beginnt wie Ps. 124 ohne besondere Introduktion mit der Tatsache, für die Gott gedankt wird:

21.

[2]Herr, deiner Macht freut sich der König,
und ob deiner Hülfe ‹›jauchzt er so sehr!
[3]Seines Herzens Wunsch hast du gewährt,
und was er betend begehrt, ihm nicht versagt.
[4]Du segnetest ihn gnädig mit Glück,
setztest ihm aufs Haupt eine goldene Krone.
[5]Leben erbat er‹›, du gabst es ihm,
der Jahre Fülle, auf ewig.
[6]Groß steht er da, durch deine Hülfe,
mit Hoheit und Glanz schmücktest du ihn!
[7]Ja, du machst ihn zum Segen für immer,
beglückst ihn mit der Freude deiner Huld!

[8]Ja, der König vertraut auf den Herrn,
und die Gnade des Höchsten stützt ihn — —
[9]Deine Hand wird packen alle deine Feinde,
deine Rechte ‹zerschmettern›, die dich hassen;
[10]Du wirst sie gleich Ofenglut machen, wenn du erscheinst,‹›
[11]Ihre Frucht vom Erdboden tilgen,
ihren Samen aus den Menschen.
[12]Wenn sie Unheil aufs Haupt dir wälzen,
Böses ersinnen — umsonst!
[13]Denn du jagst sie zur Flucht mit deinem Bogen,
gradeaus auf sie zielend!

[14]Erhebe dich, Herr, in deiner Kraft,
daß wir singen und spielen deiner Machttat!

[9] Möglich, daß der Dichter mit Absicht das Verb „packen" wiederholt hat. Er wendet auch dreimal kurz hintereinander die Form tašith mit Suffix an. [13] Mit Versetzung der Interpunktion.

[5] 61, 7 f. [6] 89, 20 [7] 16, 11 [12] 55, 4 [13] 18, 41 [14] 57, 6 u. 12; 7, 7.

Die Dichtung zerfällt in drei Teile, die sich deutlich von einander abheben: in V. 2–7 dankt die feiernde Volksgemeinde Gott im Gebetston für den Segen, den er auf den König gelegt hat, in V. 8–13 dagegen wird der König selber angeredet und im prophetischen Tone sein Siegesglück als Wirkung der göttlichen Gnade gefeiert, die die Frucht seines gläubigen Vertrauens auf Gott ist. Am Schlusse ertönt ein kurzes Gebet um den sichtbaren Erweis der göttlichen Macht und Hülfe. Das ist gleichsam das Amen zu der prophetischen Verheißung in V. 8 ff.

Der Stil dieses kultischen Dankgebets ist derselbe wie in den Hymnen Ps. 98 und 81 (o. S. 46 ff. und 24 ff.). Eine Einzelstimme verkündet nach Art der alten Propheten die glänzende Zukunft des frommen Königs und feiert so sein Regiment in den höchsten Tönen als das eines rechten Herrschers „von Gottes Gnaden".

Welchem Könige Israels mag dieses Dankgebet gegolten haben? So nahe uns diese Frage liegt, so wenig sind wir imstande, sie zu beantworten, denn wir haben dafür schlechterdings keinen Anhaltspunkt. Wir können auch aus dem Psalm selbst nichts Sicheres über die besondere Gelegenheit aussagen, für die er doch wohl gedichtet worden ist. Undeutlich bleibt ja auch die einzige konkrete Aussage V. 5. Dürfen wir sie wörtlich nehmen, so blickte der König auf ein längeres Leben zurück. Aber die Worte: „Leben erbat er, du hast's ihm geschenkt", können auch als Ausführung von V. 3 verstanden und demgemäß auf eine kürzlich an den Herrscher ergangene Verheißung gedeutet werden. Oder wenn V. 3 nicht mit V. 5 zu verbinden ist, worauf bezieht sich dann der Herzenswunsch des Königs? Die Beantwortung dieser Frage darf aber von Ps. 20 aus versucht werden (vgl. u. B). Zunächst bleiben also für uns Fragezeichen stehen. Was wir jetzt sagen können, ist dies: Ps. 21 feiert bei einem bestimmten geschichtlich gegebenen Anlaß die gesegnete Regierung eines israelitischen Königs, dessen derzeitige Machtstellung für das fromme Empfinden des Volkes der sichtbare Lohn für sein starkes Gottvertrauen ist und zu dessen dauerndem Glück sich der Glaube an den besonderen göttlichen Schutz, den der Herrscher genießt, freudig bekennt.

Natürlich handelt es sich um einen König des alten Israel. Die von manchen gelehrten Erklärern empfohlene Beziehung dieses und anderer „Königspsalmen" auf die hasmonäischen Herrscher des 1. Jahrhunderts v. Chr. wird durch die eine Erwägung als unmöglich erwiesen, daß Psalmen aus dem Kreise der Anhänger jener, den Frommen verhaßten Könige nie und nimmer in die offizielle Sammlung religiöser Lieder des Judentums aufgenommen worden wären. Ohne die aus falschen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen gewonnene Meinung, die Psalmendichtung sei exilischen und nachexilischen Ursprungs, wäre man auch schwerlich je auf solche Auskunft verfallen.

Als letztes Stück soll hier Ps. 9 angefügt werden. Das Lied gehört nach dem überlieferten Wortlaute zur Gattung der Danklitургien aus Anlaß politischer Ereignisse, in Wirklichkeit aber ist es ein Konventikellied, eine etwas farblose liturgische Dichtung, deren Text leider so einschneidend verändert worden ist, daß dadurch das Verständnis des Gattungscharakters des Liedes erschwert wurde.

In der griechischen Übersetzung bilden Ps. 9 und Ps. 10 eine Einheit. Wenn das nicht auf einem technischen Irrtum beruht – Ps. 10 hat keine Überschrift, konnte also leicht mit dem vorhergehenden Liede zusammenfließen! –, so muß man annehmen, daß das alphabetische Akrostich von 9, 2—19, das in 10, 1 ff. sich fortzusetzen scheint, zu der Meinung geführt hat, die beiden Lieder seien Teile eines poetischen Ganzen. Aber das ist ein Irrtum. 10, 1 fängt zwar mit dem Buchstaben lamed an, wie in Fortsetzung von der mit kaph beginnenden Strophe 9, 19 ff., aber weiterhin ist von alphabetischer Anordnung nichts zu entdecken. Erst 10, 12 ff. setzt das Akrostich wieder ein, aber mit den vier letzten Buchstaben des Alphabets. Das sieht nicht nach beabsichtigter Durchführung des alphabetischen Schemas aus. Dazu kommt nun als entscheidender Grund die völlig verschiedene Haltung von Ps. 9 und 10. Ps. 9 ist eine Danklitургie, Ps. 10 ein Bittgebet. Jene schließt, einem Stilgesetz entsprechend, mit einem kurzen Gebetsruf (Ps. 21, 14), dieses beginnt mit der für Bittgebete charakteristischen Frage: Warum, o Gott. Mithin heben sich beide Lieder inhaltlich und

stilistisch scharf von einander ab und dürfen nicht einer irrigen Überlieferung zuliebe gewaltsam zu einer Einheit zusammengefaßt werden.

9.

[2]Ich will dir danken, o Gott, von ganzem Herzen,
will erzählen alle deine Wunder,
[3]Ich will jubeln und jauchzen über dich,
will singen deinen Namen, du Höchster,
[4]Dieweil meine Feinde gewichen,
gestrauchelt und verdorben vor dir!

[5]Ja, du schafftest mir Recht im Streite,
saßest zu Gericht, ein gerechter Richter.
[6]Du schaltest die ‘Frechen’, vertilgtest die Sünder,
löschtest aus ihren Namen für immer und ewig.
[7]‘Dahin ist der Feind, vernichtet für immer,
vertilgt vom Boden, sein Ruhm verklungen!’
[8]Der Herr aber thronet auf ewig, sein Stuhl ist gesetzt zum Gericht.
[9]Er richtet den Erdkreis gerecht, spricht den Völkern gerechten Spruch:
[10]So ward er ein Hort den Bedrückten,
ein Hort für Zeiten der Drangsal.
[11]Des versehn sich zu dir, die dich, Herr, kennen,
denn du läßt nicht von denen, die dich suchen!‘)

[12]Singet dem Herrn, der auf Zion thront,
verkündet in der Welt seine Taten,
[13]Denn der Rächer des Blutes hat ‘unser’ gedacht,
vergaß nicht der Klage der Dulder!
[14]‘Er erbarmte sich meiner’, ‘sah an’ mein Leid,‘)
er war's, der dem Tod mich entriß,
[15]Auf daß ich verkünde all ‘seinen’ Ruhm,
in den Toren Zions ‘seine’ Hülfe bejuble.
[16]Hin sanken die ‘Frechen’ in die eigene Grube,
im eigenen Fangnetz verfing sich ihr Fuß.
[17]Kund tat sich der Herr, hielt gerechtes Gericht,
im Werk seiner Hände ‘ist der Sünder verstrickt.’‘)
[18]Hin fahren die Sünder zur Hölle, alle ‘Frechen’, die Gottes vergessen.
[19]Ja, nicht auf ewig vergißt Gott den Armen,
der Dulder Hoffnung zerging nicht für immer.

[20]Erhebe dich, Herr — laß Menschen nicht trotzen,
mit den ‘Frechen’ geh Du ins Gericht,
[21]Setze, o Gott, einen ‘Meister’ über sie,
daß sie wissen, daß ‘sie’ Menschen nur sind!

[7] Der Vers kann nur sinngemäß übersetzt werden. Das Wort ‘arim „Städte“ ist ohne Zweifel Textverderbnis. [13] Besser ’othanu. [14] hanani ra’a ‘onji; „von meinen Hassern“ ist wohl Erklärung zu „mein Leid“. [15] tehillatho und bišu‘atho. [17] Oder: verstrickend den Frevler? [21] Oder: bringe Schrecken über sie?

[2] 138, 1 [3] 26, 7 [4] 56, 10 [5] 140, 13 [7–8] 102, 27 29, 10 [16] 69, 3 u. 15; 57, 7 140, 6 25, 15 31, 5 35, 8 10, 9 35, 7 Hiob 18, 8 [17] Hiob 34, 11 [20] 3, 8 7, 7 74, 22 u. ö.; 52, 9.

Der Vf. dieser liturgischen Dichtung hat seinem Liede einen besonders geistreichen Schmuck aufhängen wollen durch Verwendung des alphabetischen Akrostichons. Er hat sich aber, wie das in der späteren jüdischen Poesie öfters vorkommt, damit begnügt, es frei anzuwenden und nur die eine Hälfte des Alphabets als Kette für seine lyrischen Ausführungen benutzt. Er hat auch einen Buchstaben übersprungen. Daß dies nichts Ungewöhnliches ist, sieht man aus den Liedern Nr. 25 und 34, wo der sechste Buchstabe des Alphabets unberücksichtigt blieb. Es ist also unnötig anzunehmen, daß in Ps. 9 nach V. 7 mehrere Verse ausgefallen sind. Dagegen spricht auch der Inhalt: V. 8 f. ist die Antithese zu V. 6 f.; von einer Lücke in der Gedankenkette ist nichts zu merken. In dem auf den ersten Buchstaben gestellten Stichenpaar beginnt übrigens jeder Halbvers mit 'aleph. Auch diese Kunstform hat der Dichter nicht weiter angewendet.

Das Verständnis dieses, in Stil und Sprache ganz konventionellen Dankgebets wird erschwert durch den vorliegenden Text, der zu der Annahme nötigt, daß es inhaltlich durch einen doppelten Gegensatz bestimmt ist. Nach V. 6 16 18 20 f. feiert der Betende Gottes Sieg über die Heiden. Dagegen wird sonst in dem Liede allgemein von den Feinden des Beters oder deutlicher von den Gottlosen und Sündern gesprochen, und der Gegensatz ist der von Gottlosen und Frommen, denn das sind die „Bedrückten" (V. 10), die „Dulder" (V. 13), die „Armen" (V. 19), die „Gott kennen" bezw. „Gott suchen" (V. 11). Das läßt sich nun mit aller exegetischen Kunst nicht in Einklang bringen. Es bedarf aber auch nur einer Textveränderung, um der Schwierigkeiten, die der vorliegende Text bietet, Herr zu werden. Und der Text weist selbst den Weg dazu. Die Aussage V. 18 „alle Heiden, die Gott vergessen haben" ist auffallend, weil man den Heiden diesen am religiösen Ideal der Frommen orientierten Vorwurf nicht machen konnte. Der Ausdruck wäre auch ganz einzigartig in der religiösen Dichtung. Ps. 50, 22 wird er in richtiger Beziehung auf irreligiöse Israeliten gebraucht. Liest man nun nach dem klugen Vorschlage eines katholischen Gelehrten statt gojim (Heiden) mit leichter Veränderung ge'im, so ist alles in Ordnung. Die ge'im, d. h. die Stolzen, Hochmütigen, Frechen erscheinen in den Psalmen öfter als Gegner der Frommen, vgl. 94, 2 und 140, 6. Nun beziehen sich alle Aussagen des Liedes auf den scharfen Gegensatz zwischen diesen beiden Kreisen innerhalb des alten Judentums, von dem der Psalter so oft und laut widerhallt, vgl. u. B.

Damit ist dann aber auch die Situation des Liedes erklärt. Ps. 9 ist eine liturgische Dichtung aus dem Kreise der Konventikelfrommen, ein schlichtes Dankgebet, in dem diese Stillen im Lande dem Glauben an Gottes Treue mit den Seinen und an seine gerechte Vergeltung Ausdruck gegeben haben. Vielleicht entstand das liturgische Gebet im Anschluß an eine besonders eindrucksvolle Bestätigung dieser Glaubensgedanken der Frommen in ihrem Kampfe mit den Weltmenschen. Aber es ist auch möglich, daß Ps. 9 nur allgemein liturgisch der Wahrheit des Glaubens an den liebenden Gott und den gerechten Richter Ausdruck geben soll zur Stärkung und zum Trost für die um der religiösen Treue willen Verfolgten. Wegen des Stoßseufzers, in den das Dankgebet jetzt ausklingt, möchten wir das letztere annehmen. Der Glaube jenes Frommen bekennt doch damit, daß er kühn das religiöse Ideal über die rauhe Wirklichkeit gesetzt hat und sich nun mit Gebet um Gottes Beistand zu neuem Kampf mit den Gottlosen aufraffen muß. In dieser Lebenslage werden diese Kreise oft gewesen sein. Für ihre Choräle war also solch ein Glaubens- und Vertrauenslied, das betend an neue Kämpfe in Leid und Trübsal gemahnte, der rechte Herzenstrost.

b) Konventikelgebete (Einzellieder).

Im Buche Hiob heißt es einmal (33, 23 ff.) von einem Frommen, der das über ihn verhängte Leid als Strafe für seine Sünden erkannt und Gottes Gnade angerufen hat, daß Gott ihm seine „Gerechtigkeit" wiedergibt und er nun „vor den Leuten" folgendes Lied anstimmt:

„Ich hatte gesündigt und mißgetan, aber Gott vergalt's mir nicht,
Er erlöste mein Leben von der Fahrt in den Hades,
und meine Seele darf des Lichtes sich freuen!"

Der Dichter spielt mit diesen Worten auf eine kultische Sitte an, die durch eine ganze Reihe von Psalmen näher beleuchtet wird. Wer aus irgend einem Anlaß sich Gott in besonderer Weise zu Dank verpflichtet fühlte, stattete diesen in einem feierlichen kultischen Akte ab, vgl. auch Ps. 107, 17–22. In älterer Zeit und auch später noch vielfach stand eine Opferhandlung im Mittelpunkte dieses Aktes. Es sind das die 3. M. Kap. 7, 11 ff. und 22, 17 ff. (vgl. auch Kap. 3) erwähnten todha-Opfer, die als Opfermahlzeiten, zu denen man Verwandtschaft und Freundschaft einlud, an und für sich einen fröhlichen Charakter hatten. Mit der zunehmenden Vergeistigung der Religion ist wohl aber die Kommunion zurückgetreten hinter dem geistigen Opfer, das der Fromme Gott darbrachte in einem Dankgebet. Das ist das altteſtamentliche Vorbild der neuteſtamentlichen „geistlichen Opfer" (1. Petr. 2, 5). In diesem Dankgebet gab der Fromme vor dem kleineren oder größeren Kreise der Teilnehmer an dem kultischen Akt der erhebenden religiösen Erfahrung, die er hatte machen dürfen, klangvollen Ausdruck. Da diese „Opfer der Lippen" im Tempel dargebracht wurden, wo sich leicht ein größeres Publikum um die zum Dankopfer Versammelten scharen konnte, so trugen sie von selbst den Charakter eines öffentlichen Bekenntnisses der Frommen zu dem Gott ihres Heils.

In den Psalmen wird nun des öfteren auf diese schöne Sitte hingewiesen. Die Bittgebete, von denen im nächsten Abschnitt zu handeln ist, gehen manchmal in ein Dankgebet für Erhörung und Befreiung aus der Not über (vgl. z. B. 22, 23 ff.). Bisweilen schließen sie mit der Versicherung, der Fromme werde im Falle der Erhörung Gott ein Opfer darbringen (vgl. z. B. 54, 8), bzw. Gottes Lob verkünden (vgl. z. B. 109, 30 f.). Und oft wird von dem großen Kreise Gottesfürchtiger gesprochen, in dem solch ein Lob- und Danklied erklingen soll, vgl. z. B. 22, 26; 34, 4; 40, 11; 109, 30. Es sind uns aber auch einige Beispiele solcher von Einzelnen gesungenen Dankgebete im Psalter erhalten. Danach können wir uns aus dem A. T. von dieser literarischen Gattung nach Form und Inhalt ein deutliches Bild machen.

Hierher gehören die Dichtungen P. 18; Ps. 27, 1–6, 30 und 116. Dazu nehmen wir hinzu das Dankgebet im 2. Kapitel des Buches Jona (2, 3–10). Da es für die in den Dankgebeten gebräuchlichen Stilformen besonders charakteristisch ist, mag es am Anfang stehen.

Jona 2, 3–10.

[3]Ich rief aus der Not, die mich traf, zum Herrn, und er erhörte,
Aus der Unterwelt Schoße schrie ich, und du vernahmst meinen Ruf.

[4]Ja, du warfst mich〈〉 mitten ins Meer, Fluten umspülten mich,
Alle deine Wogen und Wellen ergossen sich über mich!
[5]Da dachte ich: verstoßen bin ich aus deinen Augen,
〈Wie〉 könnte ich je wieder schauen deinen heiligen Tempel!

[6]Die Wasser drangen mir ans Leben, die Flut umfing mich,
Seeschilf bekränzte mein Haupt an den Wurzeln der Berge,
[7]Zur Unterwelt fuhr ich, ihre Riegel mir ewig verschlossen! –
Da zogst du mein Leben aus der Grube, mein Herr und Gott!

[8]Als meine Seele in mir verzagte, da gedacht' ich des Herrn,
Und es drang mein Flehen zu dir, in deinen heiligen Tempel.

[9]Die den nichtigen Götzen dienen, verschmähen ihr Glück,
[10]Ich will mit Dank und Preis die Opfer bringen,
Will, was ich gelobt, bezahlen – nur beim Herr ist Heil!

[5] ekh. — [1] 18, 7 120, 1. [4] 42, 8[b]. [5] 31, 23 (Klagl. 3, 54). [6] 18, 5 (116, 3) 69, 2. [7] 30, 4 2. M. 15, 12 [8] 142, 4 (143, 4) 18, 7. [9] 31, 7. [10] 116, 14 ff. 3, 9.

Im Mittelpunkt des Liedes steht die Schilderung der Not, aus der sich der Fromme durch Gottes Gnade errettet weiß. Das gehört zum Stil der Dankgebete und zeugt von ihrem öffentlichen Charakter. Nicht daheim im stillen Kämmerlein dankte der fromme Israelit für Gottes wunderbare Führungen, sondern in breiter Öffentlichkeit, vor den im Tempel anwesenden Gläubigen, vgl. beſ. Pſ 66, 16 (u. S. 109 f.). So wurde sein Dankgebet ein Hymnus auf den gnädigen Gott und ein den Glauben Aller stärkendes Bekenntnis zu ihm, dem Heiland und Trost Israels. Dieser schönen Kultübung eignete also ein starker gemeinschaftbildender Zug, und wir werden nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß sie weit mehr imstande war, religiöse Kräfte zu entbinden als der unpersönliche Ritus des offiziellen Opferkults, dem der einzelne Fromme meist nur als andächtiger Zuschauer beiwohnte.

Der Hauptteil des Gebets, der der Schilderung der Not gewidmet ist, wird durch einen kurzen Aufgesang und Abgesang umrahmt. Dort wird die Tatsache der Erhörung des Gebets, das der Fromme in seinem Elend zu Gott emporsandte, dankerfüllten Herzens ausgesprochen, hier verkündet der Beter, daß er nun das Gelübde, das er damals getan, erfüllen werde. Zugleich bekennt er sich hier gegenüber allem Irrglauben erneut zu dem Gott, bei dem allein des Menschen Hilfe steht, und gibt damit der Überzeugung von dem positiven Werte des Leidens für die Frömmigkeit herzlichen Ausdruck. Auch diese beiden Motive, die Verkündigung der Erhörung und des kultischen Dankes für sie, gehören zu den ständigen Motiven dieser Gebete.

Aus dem Abgesang ersehen wir, welches die Stellung des Dankgebets in dem zugehörigen kultischen Akte war: wenn das Opfer zugerichtet war und die feierliche Kulthandlung beginnen sollte, dann ließ der Fromme sein Dank- und Loblied erschallen. Diese enge Verbindung von Opferhandlung und Danksagung lehrt uns nun auch die Bedeutung des Tempels in solchen Psalmen verstehen. Das religiöse Empfinden schwingt um die heilige Opferstätte als Mittelpunkt. Hier schaut der Fromme Gott, hier gewinnt er immer neue Kraft, denn in dem heiligen Bereich mit seinem uralten Opferwesen wird der Glaube lebendig, hier schwebt die Seele zu Gott empor. Verstoßen sein von Gott und den Tempel nicht mehr schauen dürfen (V. 5), ist eins, denn Tempelferne ist Gottesferne. Das ist der Form nach antike kultische Frömmigkeit, aber sie trägt unverkennbar den Stempel von Israels geistiger Religion. Tempel und Opfer sind nur mehr weihevolle Symbole dessen, was sich im Bereich des Geistig-Sittlichen vollzieht. Aber freilich, sie sind gewiß für einen großen Teil der Frommen Israels unentbehrliche sinnliche Mittel zur Vergegenwärtigung der Gemeinschaft mit Gott gewesen, und darum Realitäten des religiösen Lebens von höchster Kraft, wie sie noch heute unter uns im katholischen Kultus lebendig sind.

Zum Verständnis des Hauptteils der Dichtung muß man zweierlei beachten. Zunächst die durchgehende Stilregel, daß das Elend des Frommen fast nie in konkreten Zügen dargestellt wird, sondern nur sehr allgemein. Das persönliche Moment fehlt, das Formelhafte herrscht vor, daher die überraschende Übereinstimmung dieser Lieder unter einander, die leicht den Eindruck der Eintönigkeit macht. Das erklärt sich aus der Macht der poetischen Tradition, der gegenüber das Persönliche in Erlebnis und Ausdruck noch nicht genug entwickelt war. Die literarischen Vorbilder dieser Psalmen in der altorientalischen religiösen Poesie (vgl. die Einleitung) zeigen dieselbe Eigentümlichkeit. In der Beschreibung des körperlichen Elends werden immer dieselben allgemeinen Aussagen verwendet, wahrscheinlich weil der Erklärungsgrund immer derselbe war, nämlich dämonische Besessenheit. Israel hat mit der Übernahme der literarischen Gattung auch die seit alters festgelegten Stilregeln übernommen. So kommt es, daß wir meist nicht wissen, auf was für eine Krankheit sich die Klagen des Dichters beziehen. Ja, wir wissen oft nicht einmal, ob diese Aussagen eigentlich oder bildlich zu verstehen sind, denn es ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Krankheit nur Bild für inneres Leid ist. Im vorliegenden Falle, wo es sich doch wohl um leibliche Krankheit handelt, kann Niemand sagen, was eigentlich den Sänger an den Rand des Grabes gebracht hat.

Dazu kommt nun erschwerend hinzu die dichterische Sprache. Die Verfasser solcher Lieder bevorzugen im Anschluß an ihre literarischen Vorbilder die mythologische Darstellungsweise. So ist es z. B. ganz geläufig, das Elend unter dem Bilde der Hadesfahrt zu schildern. Das ist eine Stilform, die wohl ursprünglich an dem Klage- oder Bußlied des Kranken haftet. Der körperlich Leidende glaubte den sicheren Tod vor Augen zu haben und sah sich nun in gesteigerter Phantasie bereits zu den finsteren Toren der Unterwelt herabsteigen. So sind die mancherlei synonymen Ausdrücke für Hades — Grube, Wasserflut, Meerestiefe usw. —, die uns in diesen Liedern begegnen, zu verstehen. Von den Krankenliedern aus wird dann diese Darstellungs- und Ausdrucksweise in die Gattung der Bitt- und Dankgebete übergegangen sein.

Zum Schluß noch ein Wort über die Stellung unsres Liedes in der Jonalegende. Es ist allgemein anerkannt, daß es zu deren poetischer Ausschmückung später eingesetzt ist, denn in die Situation des Helden der Legende paßt es ganz und gar nicht. Wir haben hier wieder ein Beispiel für die literarische Gepflogenheit der Späteren, auf die o. S. 1 f. und 70 hingewiesen wurde. Und wie bei dem Lied 1. Sam. 2, 1 ff., so beruht auch hier die Einstellung in die Legende auf Mißverständnis der dichterischen Sprache, ein Zeichen dafür, daß denen, die die alten Legenden mit lyrischen Partien ausschmückten, feines, künstlerisches Empfinden abging. Sie handelten aus praktischen Erwägungen heraus, wollten gute volkstümliche Seelenkost schaffen.

Auch das Dankgebet Ps. 116 ist mit einer Opferhandlung verbunden zu denken, wie das 4. und 6. Gesätz beweisen. Die Situation ist also dieselbe wie in dem Psalm Jona 2, 3 ff. Das Gebet erklang bei Beginn des kultischen Aktes, mit dem der Fromme sein Gelübde erfüllte. Hier erfahren wir nun etwas Näheres über den Ritus der Dankopfer. Nach V. 13 brachte der Fromme dabei unter Anrufung Gottes ein Trankopfer dar. Das ist eine im Altertum weit verbreitete Sitte, die uns auch in bildlichen Darstellungen überliefert ist. Es sei nur an die prächtige Opferszene erinnert, auf der der assyrische König Assurbanipal (7. Jahrh. v. Chr.) nach erfolgreicher Löwenjagd über den erlegten Bestien ein Trankopfer darbringt[1]). Wir sehen also, daß nach israelitischer Sitte der Fromme bei dem eigentlichen Dankopferakt beteiligt war, indem er zu dem Brandopfer eine Libation vollzog, und bei dieser heiligen Handlung wird er sein Danklied haben erklingen lassen.

Der Text von Ps. 116 lautet:

116.

1c Ich preise den Herrn, denn er erhört mein flehentlich Beten›,
2Er neigt mir sein Ohr, ‹wenn ich zu ihm rufe›!
3Umfangen mich Bande des Todes, befällt mich hölliſche Angſt,
Not und Sorge und Kummer —,
4So ruf' ich den Namen des Herrn:
„Ach, höre mich, Herr, errette meine Seele!"

5Gnädig ist der Herr und gerecht, unser Gott übt Erbarmen,
6Der Herr behütet die ‹Schwachen›, er hilft auch mir aus der Not:
7„Herz, birg dich in Gottes Ruhe, denn der Herr tut wohl an dir!"

8Ja, du hast mich dem Tode entnommen,
mein Auge den Tränen, meinen Fuß dem Sturz,
9Ich darf vor dem Herrn hinwandeln im Lande des Lebens!
10c Ich hielt Glauben, wenn ich sagte: ach, wie bin ich gebeugt,
11sprach in Elend und Not: eitel ‹Trug› sind die Menschen!›

[1]) Diese und ähnliche Abbildungen findet der Leser in dem lehrreichen Buche von Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder (Tübingen, 1909), Bd. II, S. 45 ff.

[12]Wie entgelt ich dem Herrn all sein Woltun an mir? –
[13]Ich hebe den Heilsspendebecher und rufe den Namen des Herrn,
[14]Ich zahle dem Herrn mein Gelübde, ja, ich zahle vor all seinem Volk!

[15]Zu wert ist in den Augen des Herrn ‹das Leben seiner Frommen› –
[16]Ach Herr, mein Gott, ich bin ja dein Knecht,
Dein Knecht, der Sohn deiner Magd – du lösteſt meine Bande! –

[17]Dir will ich Dankopfer bringen
und den Namen des Herrn anrufen,
[18]Meine Gelübde dem Herrn bezahlen, ja zahlen vor all seinem Volk,
[19]In den Höfen seines Hauses, in deiner Mitte, Jerusalem!

Das Verständnis des Liedes wird durch den ab und an gekünstelten, und darum nicht immer klaren Stil des Dichters etwas erschwert, doch dürfte obige Übersetzung die Gedanken desselben richtig wiedergeben. — [1] Unter der Voraussetzung, daß ʾahallela Jahvae ki jišmaʿ kol tahanunaj zu lesen ist. [2] bejom eqra. [6] Wörtlich: die Einfältigen, d. h. die sich nicht zu helfen wissen. [10f.] Der Text ist unsicher. [15] Wörtlich: etwas zu Teures (= Schweres) ist das Sterben seiner Frommen, aber der Text ist unsicher.

[1] 18,2 28,6 [2] 18,5f. [5] 112,4 [7] Zum Stil vgl. 42/43 [8] u. [9] 56,14. 27,13 [11] 31,23 62,10 [15] 72,14 [16] 86,16.

Das Lied zeigt interessante stilistische und sachliche Abweichungen von dem Dankgebet Jona 2,3ff. Dort ist der ganze Mittelsatz der Schilderung der Not gewidmet, hier ist dieses Motiv auf ein vierreihiges Gesätz im Mittelstück beschränkt (V. 8–11). Dafür tritt hier die Erkenntnis von Gottes Liebesweſen und vom Werte des Glaubens beherrschend in den Vordergrund, als Ergebnis der religiösen Erfahrung, die der Beter gemacht hat. Das Gebet wird dadurch zu einem herzlichen Bekenntnis zum Heiland der Schwachen und Angefochtenen und zum mutigen Vertrauen auf Gottes Gnade als die einzige Hülfe gegenüber allen irdischen Stützen (V. 10f.). Durch den Bekenntnischarakter bekommt nun auch der Aufgesang (V. 1–4) eine etwas andere Form, denn nun ist nicht mehr bloß die Verkündigung der eben gemachten Erfahrung von Gottes Hülfe der Ausgangspunkt des Liedes, sondern zugleich der Ausdruck der bleibenden Gewißheit, allezeit aus Not und Elend bei ihm eine sichere Zuflucht zu finden. Zu beachten ist ferner die Erweiterung des üblichen dreiteiligen Schemas durch eingeschobene Reflexionen, V. 5–7 u. 15f.

Der Psalm atmet eine trotz ihrer kultischen Verschränkung feine, innige Frömmigkeit. Sein Dichter gehört zu den Frommen des Alten Testaments, denen sich die Religion nach ihrem tiefsten Wesen zu erschließen beginnt als gläubige Hingebung an Gottes Willen und damit als Kraft zur Überwindung der Welt. Und er hat für diese Seligkeit des Ruhens in Gott, die alles ungeduldige Schreien nach dem Erweis seiner Gnade und alle Verzweiflung (V. 10) weit dahinten läßt, ergreifende Worte gefunden. Besonders schön ist die demütige Bitte um Gottes ständige Gemeinschaft (V. 16) trotz des Bewußtseins, daß er den Frommen immer nahe ist. Sie wurzelt in dem Gefühl der menschlichen Schwäche, die diese Gemeinschaft täglich durch Gottes Gnade geschenkt erhalten muß, und die dafür sorgt, daß das Ruhen der Seele in Gott nicht zu einem Faulbett oder zu sittlich wertlosem Schwelgen in religiösen Empfindungen wird.

Auch bei diesem Psalm läßt sich nichts Bestimmtes über das Elend sagen, von dem der Fromme sich errettet weiß. Es ist nicht einmal sicher, ob von Krankheit und leiblicher Not die Rede ist, denn die Ausdrücke in Strophe 3 können auch von Verfolgung und Bedrängnis verstanden werden.

Psalm 30 gehört wohl der Klasse von Dankgebeten an, die o. S. 101 den mit einer Opferhandlung verbundenen gegenübergestellt wurde. Es ist ein Lied, das im engeren Kreise der Frommen, fern von der Opferstätte im Tempel ertönte, sei es in einer der

privaten Versammlungen der Chasidim – solche stillen Erbauungsstunden haben diese gewiß schon in älterer Zeit gehabt –, sei es, daß der weite Tempelbezirk Zeuge solcher Konventikelgottesdienste war. Freilich, mit völliger Sicherheit können wir das nicht behaupten, aber der Umstand, daß in Ps. 30 jeder deutliche Hinweis auf einen begleitenden Opferakt fehlt, gibt unserer Auffassung eine ziemlich feste Grundlage. Sicher aber ist der Psalm ein persönliches Dankgebet.

30.

[2]Ich danke dir, Herr, daß du mich errettet,
und meinen Feinden die Freude vergälltest!
[3]Herr, mein Gott, ich flehte zu dir und du brachtest mir Heilung.
[4]Du brachtest aus der Hölle mich zurück,
'aus dem Lande der Schatten' zum Leben!

[5]Lobsinget dem Herrn, seine Frommen,
und preist seinen heiligen Namen, –
[6]Ein Nu sein Zorn, auf ewig seine Huld!
Am Abend kommt Weinen zu Gast, am Morgen tönt Jubel.

[7]Ich wähnte in selbstsichrer Ruhe: nie komm ich zu Fall! –
[8]Ach, Herr, deine Gnade allein, 'sie gab mir Bestand'.
Da bargst du dein Antlitz – wie war ich verstört!
[9]Nun schrei ich zu dir, Herr, empor und flehe meinen Gott um Erbarmen:
[10]„Was gewönnst du, wenn ich sterbe, wenn zur Grube ich fahre!
kann Staub dich preisen, deine Treue verkünden?
[11]Ach, höre mich, Herr, sei mir gnädig,
sei du, Herr, mein Helfer in Not!" – –

[12]Du hast meine Klage in Tanz mir gewandelt,
mein Bußkleid gelöst und mit Freude mich gegürtet,
[13]Daß 'mein Herz' dir singe nie verstummenden Sang –
Mein Gott, ich will ewig lobpreisend dir danken!

[2] Wörtlich: daß du mich herausschöpftest, wie einen Eimer aus dem Brunnen, ein höchst anschauliches Bild für Errettung, wenn man bedenkt, daß leere Zisternen gelegentlich als Gefängnis benutzt werden, vgl. Jer. 38, 6. [4] Wörtlich: aus der Gemeinschaft derer, die zur „Grube" (Unterwelt, s. o. S. 103) herabgestiegen sind. [8] Der Stichos ist nur z. T. übersetzbar, der Sinn wird der obige sein. [13] kebhodhi „mein Herz" (wie 7, 6) und dann lo-jiddom; andere vermuten kebhedhi (Leber als Sitz des Empfindungslebens wie 1. M. 49, 6).

[2] 25, 2 [5] 97, 12 106, 47 [6] Jes. 54, 7; 60, 10 (17, 14). [7] 31, 23. [10] Jes. 38, 18. [12] Jer. 31, 13 Klagel. 5, 15.

Das feststehende dreiteilige Schema des Dankgebets, Verkündigung der Erhörung, Schilderung der Not und Dank, erscheint auch hier ein wenig verändert, indem in die Introduktion (V. 2–6) eine Aufforderung des Beters an die umstehenden Frommen, in sein Danklied einzustimmen, eingeschoben ist. Dadurch gewinnt die Dichtung an dramatischer Lebendigkeit. Dieselbe Wirkung wird durch die äußerst lebhafte Vergegenwärtigung des Leidens erreicht: der Sänger läßt noch einmal vor unsern Ohren die flehentlichen Bitten ertönen, die er damals in seiner Herzensangst zu Gott emporsandte, und versetzt damit die Hörer in die höchste Spannung (V. 9–11). In dem Aufbau des Mittelstücks, der zu Anfang die satte Ruhe malt und dann in mächtiger Steigerung mit einem Schrei der Verzweiflung schließt, nicht minder aber in der Lösung

der so erzeugten Spannung in dem freudigen Bekenntnis des Abgesanges hat der Dichter eine nicht geringe Kunst entfaltet.

Ps. 30 gehört zu der Gruppe von Dichtungen, die uns über die in Israel verbreitete Auffassung von der engen Wechselbeziehung zwischen dem Ergehen des Menschen und seiner religiös-sittlichen Beschaffenheit und damit zugleich über das Wesen der Sünde unterrichten. So mag denn über dieses wichtige Thema hier gesprochen werden.

Der Beter war in große Not geraten, und zwar darf man aus V. 3 und besonders V. 10 mit Sicherheit schließen, daß er in eine heftige Krankheit verfallen war, die ihm den sicheren Tod vor Augen zu stellen schien. Darin sah er die Wirkung des göttlichen Zornes. Gott hatte plötzlich, wie er V. 8 sagt, sein Angesicht, d. h. seinen gnädigen Blick von ihm abgewandt. Das leibliche Elend wurde also sofort unter religiöse Beleuchtung gestellt und wandelte sich somit zum seelischen, zum peinigenden Gefühl der Gottesferne. Diese uns sehr fern liegende Betrachtungsweise erscheint hier und überall als etwas ganz Selbstverständliches, als eine psychologische Notwendigkeit für das fromme Bewußtsein. Sie wurzelt also offenbar im Wesen der alttestamentlichen Frömmigkeit mit ihrer konsequenten Beziehung alles Geschehens in Natur und Menschenleben auf Gott. Aus ihr fließt die freimütige Selbstkritik des Beters. Ist das Leiden des Frommen eine Folge göttlichen Zornes, so liegt offenbar eine Störung des normalen Gnadenverhältnisses zwischen Gott und Mensch vor, und den Grund dieser Störung kann der Fromme nur in sich sehen. So erzeugt das Leiden sofort das Schuldbewußtsein und damit das Bedürfnis, die Schuld festzustellen.

Im vorliegenden Falle ermittelte der Fromme in rückschauender Prüfung seines religiös-sittlichen Wandels als Grund des Übels falsches religiöses Selbstbewußtsein auf Grund materiellen Wohlseins, vgl. V. 7. Sein heiteres Glück machte ihn übermütig, sodaß er nach Art der notorischen Sünder (vgl. zu Ps. 73) sich seiner Selbstsicherheit rühmte, nur freilich mit dem Unterschied, daß er sie als Folge seiner dauernden Gnadengemeinschaft mit Gott auffaßte. Aber er vertraute doch, wie Delitzsch sehr fein bemerkt hat, statt auf den Geber mehr auf die Gabe, als ob sie sein Selbstwerk wäre, hatte also ganz seine kreatürliche Schwachheit und die darin begründete ständige Möglichkeit des Verlustes der Gnade durch Sünde vergessen, vgl. V. 8. Aus dieser falschen Selbstzuversicht hat ihn nun Gott durch das Leiden heilsam aufgeschreckt.

Dies die Psychologie der in unserm Psalm und oft vorliegenden Frömmigkeit. Wie stellen wir uns zu ihr?

Gewiß, in solchem religiösen Erleben und Empfinden pulsiert eine kräftige Frömmigkeit, aber darüber können wir nicht übersehen, daß es der religiösen Wirklichkeit nicht ganz entspricht. Der Grundfehler ist die Behauptung vom ursächlichen Zusammenhang zwischen Schuld und Schicksal, der naive Glaube, daß Gott jederzeit durch äußeren Tatbeweis mit seiner strafenden Gerechtigkeit auf die Sünde reagiere. Das ist in der behaupteten Allgemeinheit wahrlich nicht der Fall, wie auch manche Fromme des A. T.'s im Blick auf das Glück der notorischen Sünder zugegeben haben, vgl. wieder bes. Ps. 73. Es verrät überdies eine äußerliche Auffassung vom Wesen des Bösen im Menschen und der Reaktion von Gottes Heiligkeit darauf. Diese Betrachtungsweise übersieht ganz die vernichtende Macht des bösen Gewissens als des immanenten Gesetzes der verletzten Heiligkeit Gottes und läßt den rechten Sündenernst vermissen. Das zeigt das offene Bekenntnis des Beters in Ps. 30 recht deutlich. Worin anders hat denn die Selbstsicherheit und Selbstzufriedenheit, deren er sich angesichts seines Elends anklagen muß, ihren Grund als in der Unterschätzung der dem Menschen eingeborenen Sündhaftigkeit, seiner Unfähigkeit, ohne den ständigen Gnadenbeistand Gottes nach seinem heiligen Willen zu leben! Hier stoßen wir auf eine der starken Schranken der alttestamentlichen Frömmigkeit, die wohl gelegentlich einmal durchbrochen, aber nie restlos niedergerissen, sondern erst vom Evangelium Jesu prinzipiell überwunden worden ist. Im Munde und Herzen eines Jüngers Jesu ist ein Wort wie das V. 7 vom Beter gesprochene nicht möglich — oder sagen wir bescheidener: sollte nicht möglich sein.

Es liegt etwas Rührendes in dem Glauben unseres Dichters an Gottes väterliche Züchtigung durch Leiden und an seine Bereitwilligkeit, das Gebet des reumütigen

Frommen zu erhören. Und dazu stimmt aufs beste die antik-naive Art, wie der Beter an Gottes Bedürfnis nach dem Lobpreis seiner Gläubigen appelliert (vgl. V. 10 und dazu o. S. 38 f.). Das ist urwüchsiges primitives Beten, das gerade in der höheren Persönlichkeitsreligion oft nachklingt. Man denke nur an Luthers kindlich starke Art zu beten. Freilich darf man das Primitive auch nicht zu stark betonen, da es konventionell in dieser Gattung von Gebeten sein wird. Man vergesse auch nicht, daß die prophetische Erkenntnis: Gott ist die Liebe (V. 6), ein Höhepunkt in der vorchristlichen Religionsentwicklung ist. Aber so sehr wir uns auch bemühen, dieser Art Frömmigkeit gerecht zu werden, wir werden das Gefühl nicht los, daß sie nicht kräftig genug ist, den Menschen über das Dunkel und die Rätsel dieses Lebens hinauszuheben in die Gewißheit ständiger Gemeinschaft mit Gott. Sie haftet zu sehr am Sichtbaren und Einzelnen, erlebt und genießt Gott ganz naiv, gleichsam sinnlich, in der diesseitigen greifbaren Realität seiner Gnade. Sie muß ihn darum von Fall zu Fall wiedererobern, wenn die Nöte des Lebens den Frommen aus dem scheinbar sichern religiösen Besitz aufstören und den Gott der Gnade und Liebe hinter den Wolken des Zornes verschwinden lassen. So schafft sie wohl starke Beter, aber nicht selige Gotteskinder.

Wie so oft in den individuellen Dichtungen, ist auch hier von den Feinden des Beters die Rede. Erst im Hinblick auf die Enttäuschung seiner Feinde (V. 2) genießt er ganz die Gnade Gottes, die ihm durch die Erhörung seines Gebets widerfuhr. Auch darin zeigt sich das naive Bedürfnis nach sinnlicher Erfahrung der Gnade. Wir wissen nun aus den Bittgebeten genau, wer die Feinde sind: es sind die Weltkinder, die Skeptiker und die praktischen Atheisten, die jenseits von Gut und Böse stehen und ihren Spott haben mit dem Glauben der Frommen an Gottes sorgende Liebe für die Seinen und an seine sichtbare Strafgerechtigkeit. Sie sind die geborenen Gegner der Gläubigen und ein dauerndes Ärgernis für sie. Ihr Höhnen und Schmähen — offenbar eine besonders verbreitete Untugend in Israel — ist den Frommen ein Angriff auf Gott selbst, ihre zeitweiligen Triumphe eine Erschütterung des Fundaments, auf dem sie mit ihrem ganzen Sein stehen. Daraus erklärt sich die Schärfe des Gegensatzes zwischen beiden Kreisen, von der wir noch manche Probe erhalten werden. Anderes, so vor allem soziale Unterschiede, kommt verstärkend hinzu.

Auch in diesem Punkte fühlt sich unser christlich-religiöses Empfinden, bei allem Bemühen um objektive Beurteilung auf Grund psychologischer Erfassung der religiösen Tatsachen, oft aufs höchste verletzt. Dieses fortwährende Hinschielen auf die Gegner, diese oft ungezügelte Freude über ihren Fall bringt einen Mißklang in die herzliche Frömmigkeit der Kreise der Frommen, den wir nicht überhören können und wollen. Hier steht die Religion des A. T.'s wiederum an den Schranken, die ihr aus ihrer Erdenschwere erwachsen mußte.

Der Ausgang unseres Psalms kehrt zum Anfang zurück. In schönen gegensätzlichen Bildern (Klagegesang und Reigentanz, Trauergewand und Feierkleid) wird dem überströmenden Dankgefühl für die Gebetserhörung Ausdruck gegeben und in diesem Hochgefühl kühn Folge und Absicht der Erhörung vertauscht: des Beters nie verstummender Lobgesang war das eigentliche Motiv für Gottes gnädiges Tun an ihm. So kann das Danklied in einem herzlichen Amen, so soll's allezeit geschehen! ausklingen.

Auch Ps. 27,1–6 möchten wir in diesen Zusammenhang einreihen, wenn auch nicht verkannt werden soll, daß diese Dichtung sich sehr stark der Gattung der Vertrauenslieder (u. B 2 bβ) nähert.

Man hat allerdings aus dem Ausdruck „Jubeldankopfer" schließen wollen, daß dieser Psalm zum Opferakt gesungen worden sei, und dann weiter unter Hinweis auf den Ritus 4. M. 10,10 gefolgert, daß das redende Ich nicht ein Einzelner, sondern das Volk sei. Aber das Lied ist so ausgeprägt individuell, daß es nicht möglich ist, das Ich kollektiv zu fassen. Darum kann der Ausdruck „Opfer des Jubels" hier wohl nicht von den 4. M. 10,10 erwähnten Opferhandlungen an den großen Festen verstanden werden. Er wird eine poetisch vollere Bezeichnung für das geistige Dankopfer sein, das die Frommen Gott in ihren religiösen Versammlungen in Lied und Gebet darbrachten.

27, 1–6

[1]Der Herr ist mein Licht und mein Heil – wen sollte ich fürchten?
Der Herr ist die Burg meines Lebens – vor wem sollt' ich bangen?

[2]Treten Übeltäter mich an, mich zu verschlingen,
Meine Dränger und Feinde mich an, – sie müssen straucheln und fallen!
[3]Ob ein Heer sich wider mich lagert, – mein Herz ist ohn' Furcht,
Ob Krieg wider mich entbrennt, – Trotz ihnen, ich bleibe getrost!

[4]Eins hab' ich vom Herrn erbeten, das ist mein Sehnen:
Im Hause des Herrn zu weilen, all meine Tage,
Daß ich des Herrn Freundlichkeit schaue, in seinem Tempel ‹mich erbaue›,

[5]Denn er birgt mich in seiner Hütte am Tage der Not
Schirmt mich im Schirm seines Zeltes, hoch auf schützender Steile.
[6]So erhebt sich denn stolz mein Haupt ob meinen Feinden ringsum,
In seinem Zelt will ich opfern Jubeldankopfer,
will singen und spielen dem Herrn!

[1] Jes. 60, 1 [4] 63, 3 [6] 107, 22.

Dieses Lied hat ausgeprägten Bekenntnischarakter, wie gleich aus den markigen Eingangsworten zu erkennen ist. Es stellt sich damit Ps. 116 an die Seite, geht aber in dieser Hinsicht noch über Ps. 116 hinaus. Denn hier überwiegt das erhebende Gefühl, in Gottes gnädigem Schutz allezeit geborgen zu sein vor den Anfechtungen der Welt so sehr, daß die Erinnerung an vergangene Not und ihre Beseitigung durch Gottes Eingreifen fast ganz zurücktritt hinter dem ständigen Empfinden seiner Gnadengegenwart. Der Fromme, der hier spricht, schaut nicht mehr rückwärts, sondern er genießt ganz diese Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott und ebnet sich mit diesem starken Glauben den zukünftigen Weg durchs Leben.

Das bewußte Absehen von dem konkreten Anlaß zum Dank gegen Gott und der kraftvolle Ausdruck des Bewußtseins, ständig Gottes Schutz zu genießen, macht es sehr wahrscheinlich, daß die „Opfer des Dankes", von denen am Schluß gesprochen wird, bildlich, also in geistigem Sinne zu verstehen sind. Der Fromme will diesem Glauben an Gottes Gnade mit den Seinen, der ihn über alle Nöte des Lebens hinwegträgt, beständig Ausdruck geben in Dank- und Lobliedern, die er seinem Gott singt. Natürlich, so dürfen wir aus V. 6b schließen, nicht für sich allein, sondern im Kreise der Frommen bei ihren Zusammenkünften im Tempel. Auf diese vergeistigte Form der Frömmigkeit scheint auch das im Mittelpunkt des Liedes stehende kleine Bittgebet zu weisen. Denn der Wunsch, Gottes „Huld" immerdar schauen zu dürfen, bezieht sich doch wohl nicht auf das Verlangen nach ständiger Teilnahme an den kultischen Zeremonien im Tempel, sondern auf die diesen Frommen eigene tiefe Sehnsucht nach geistigem Schauen Gottes, nach dem immer neuen Erleben und immer tieferen Erfassen seiner Wirklichkeit und seines heiligen Liebeswesens. So wird auch der Ausdruck am Schluß von V. 4 zu verstehen sein, nämlich vom stillen, innigen Nachsinnen über Gottes Offenbarung, also von der Erbauung durch geistiges Genießen Gottes. So verstanden ist der Psalm ein wertvolles Zeugnis für die o. S. 102 gewürdigte spmbolische Bedeutung des Tempels und für das Zurücktreten der Kultreligion hinter den höheren und reineren Formen eines Gottesdienstes im Geist.

Der sinnige Psalm ist jetzt mit einem Bittgebet (27, 7–14) zu einem Ganzen verbunden. Nun gibt es im Psalter genug Beispiele dafür, daß Gebete mit Motiven aus anderen lyrischen Gattungen (Hymnen und Dankliedern) verbunden zu werden pflegten, vgl. z. B. u. Ps. 18. Aber bei Ps. 27 reicht der Hinweis auf diese beliebte Mischung der Gattungen nicht aus zur Erklärung der völligen Verschiedenheit seiner beiden Hälften hinsichtlich der beherrschenden Stimmung. Darum wird man mit Sicher-

heit behaupten dürfen, daß Ps. 27 aus zwei ursprünglich selbständigen Dichtungen besteht, einem Dank- und einem Bittgebet, die sich wohl nur zufällig zu einer Dichtung zusammengeschlossen haben, vgl. den ähnlichen Fall o. S. 75f.

Zu den Dankgebeten, die in den Konventikeln der Frommen gesungen worden sind, gehört u. E. auch die Liturgie Ps. 66, ein Musterbeispiel für die verbreitete Gattung der mit Hülfe älterer Kultlieder zurechtgemachten liturgischen Gebete, die im Privatgebrauch der frommen Gemeinschaften als Choral mit anschließendem Solo vorgetragen wurden. Für diese Art religiöser Dichtung gibt es Parallelen in der kultischen Poesie der alten Babylonier. Auch dort hat man ohne Bedenken in neue Lieder ganze Stücke aus alten eingesetzt und so liturgische Texte geschaffen.

66.

[1]Jauchzet Gott zu, alle Welt,
[2]Spielt seinem herrlichen Namen, ‹laßt laut sein Lob erschallen›,
[3]Sprechet: ‹›wie hehr ist dein Tun ob der Fülle deiner Kraft!
Dir huldigen ungern deine Feinde!
[4]Vor dir muß alle Welt sich beugen, und deinen Namen preisen!‹›

[5]Kommt und schaut Gottes machtvolles Tun,
der furchtbar waltet über den Menschenkindern:
[6]‹Der› das Meer zum Festland ‹wandelt›,
daß Ströme zu Fuß sie durchzogen –
‹Wie› freuten wir uns über ihn! –
[7]Der ewiglich herrscht in seiner Kraft,
des Augen durch die Völkerwelt schweifen.
Rebellen mögen nicht groß tun!

[8]Preiset, Nationen, unsern Gott, laßt laut sein Lob erschallen,
[9]Er gab uns dem Leben zurück und ließ unsern Fuß nicht ‹wanken›.
[10]Ja, du prüftest uns, Gott, uns schmelzend gleich Silberschmelzung,
[11]Legtest uns in Fesseln und brachtest ‹Weh› unsern Hüften,
[12]Ließest Menschen über uns hinfahren,
wir mußten durch Feuer und Wasser, –
Aber du hast uns ‹ins Freie› geführt!

[13]Ich komme in dein Haus mit Opfern, bezahle dir meine Gelübde,
[14]Womit meine Lippen ich auftat und was in meiner Not ich gesprochen,
[15]Ich bringe dir fette Opfer samt Duft von Widdern,
Ja, ich opfre Rinder samt Böcken!

[16]Kommt und hört, ich will euch künden,
ihr Frommen alle,
was Gott mir getan:
[17]Zu ihm schrie ich empor, zu ‹Lob und Preis› schon gerüstet, –
[18]Wär' auf Böses mein Sinn ‹gestanden›, wie könnte der Herr erhören! –
[19]Doch nein, Gott hat erhört, hat mein flehentlich Bitten beachtet,
[20]Gepriesen sei Gott, der mir nicht nahm
seinen ‹Lobpreis› und seine Gnade!

[2] Der Sinn ist aus dem ersten Halbstichos zu erraten. [3] lelohim wird zu streichen sein. [4] Am Schlusse Varianten? [6] hophekh. Nach Schlögl's Vorschlag samoḥ nismeḥa. [11] Die Bedeutung von mu'aqa ist unsicher. [17] Wörtlich: während

schon Lobpreis (l. romamoth) unter meiner Zunge war. Dieser Ausdruck erklärt uns den häufigen Übergang von Bitte zu Dank und Lob für erfahrene Hilfe. ra'ithi = ra'ithi = rasithi? [20] Statt tephillathi ist wohl in Rücksicht auf V. 17 tehillatho zu lesen, was sich mit hasdo zu einem Begriff „Dank für seine Gnade" verbindet.

[3] 18, 45 [5] 46, 9 [9] 121, 3 (55, 23) [10—12] Jes. 48, 10 42, 22 51, 23 43, 2 Sach. 13, 9 Mal. 3, 3 [12] 129, 3 Jes. 43, 2 [16] 22, 23f. 35, 18 u. ö. Hiob 33, 26.

Der Ton, auf den die größere Hälfte dieser Dichtung (V. 1—15) gestimmt ist, ist ohne Zweifel der des kultischen, von der feiernden Gemeinde mit Wechselstimmen vorgetragenen Dankgebets. Nur die Gesamtheit des Volkes kann von sich aussagen, daß Gott sie im Feuer nationalen Unglücks geläutert habe, daß er Menschen habe über sie hinfahren lassen (vgl. das ganz ähnliche Bild in Ps. 129 u. III A. 1), daß er sie aber doch in seiner Gnade am Leben gelassen habe (V. 8—12). Auch die Aussagen des 4. Gesätzes sind nur im Munde der Volksgemeinde bzw. ihres Vertreters, des Königs oder Heerführers, begreiflich. Wie könnte ein einzelner Frommer von sich sagen, daß er in großer Zahl Rinder und Böcke als Gelübdeopfer darbringe! Zu dem Ton des kultischen Chorliedes, der durch ein geschichtliches Ereignis angeregt ist, paßt auch gut die Erinnerung (V. 6b) an die großen Daten der alten Geschichte Israels und der breite Hintergrund, der dem Dankgebet durch die Aufforderung an die Heidenwelt, in das Lob Israels einzustimmen, gegeben wird.

Ganz anders ist der Ton der letzten Strophe. Hier hören wir einen einzelnen Frommen dem ihn umstehenden Kreise Gottesfürchtiger von der beseligenden Erfahrung göttlicher Gebetserhörung berichten. Das ist die charakteristische Darstellungsform der Gattung der persönlichen Dankgebete. Die Situation ist also völlig verschieden von der in der ersten Hälfte vorausgesetzten, trotzdem sowohl in V. 13ff. als in V. 16ff. eine Einzelstimme spricht.

Wie ist dieses Nebeneinander zweier verschiedener Situationen in ein und demselben Gedicht zu erklären? Sicher nicht durch die Annahme, es seien hier, wie des öfteren in der überlieferten Psalmensammlung, zwei selbständige Gedichte 66, 1—12 und 66, 13—20 versehentlich zu einem vereinigt worden. Denn diese Hälften sind nie selbständige literarische Gebilde gewesen. Sonst müßten wir annehmen, daß dem einen der Schluß und dem andern der Anfang weggeschnitten wurde, und daß ein merkwürdiger Zufall diese beiden Fragmente zusammengebracht habe. Da ist es doch wohl richtiger, an beabsichtigte Zusammenstellung eines liturgischen Ganzen aus vorhandenen Elementen zu denken, eine literarische Erscheinung, die uns schon bei den Hymnen begegnete, vgl. o. S. 34. U. E. ist Ps. 66 eine liturgische Dichtung persönlichen Gesamtcharakters. Ein älteres Dankgebet aus der Gattung der kultischen Chorlyrik ist in ein Einzelgebet umgesetzt worden, indem es mit einem Abgesang im Stil der persönlichen Dankgebete versehen und so auf einen ganz anderen Ton gestimmt worden ist. Wir haben also in Ps. 66 wieder ein interessantes Beispiel für die Mischung literarischer Gattungen und ihrer Stile, die besonders in liturgischen Stücken der späteren hebräischen Poesie ziemlich häufig begegnet.

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf den älteren Bestandteil dieses Psalms. Wir vermuten aus V. 13—15, daß das alte Dankgebet bei Gelegenheit einer großen Opferfeier im Tempel erklungen ist. Israel hatte in irgend einer Not, die ihm drohte, ein Gelübde getan und löste es nach glücklicher Beseitigung der Gefahr in einem öffentlichen Dankgottesdienst. Vielleicht sang die in Prozession mit den Opfertieren zum Tempel wallende Menge resp. die voranschreitende priesterliche Sängerschaft den Anfang dieses Dankliedes in Wechselchören, während mit dem 4. Gesätz eine einzelne Stimme einsetzte, etwa bei der Ankunft auf dem Tempelplatz oder am Altar.

Auch hier fehlt es völlig an Anhaltspunkten, um die besondere Veranlassung dieser Dankliturgie zu erkennen. Da der Tempeldienst besteht, kann sie nur vorexilisch oder nachexilisch sein. Vielleicht berechtigen die Anklänge an die Sprache des großen Unbekannten in Jes. 40ff. zu der Annahme, daß wir uns in der Zeit nach 515 (Einweihung des 2. Tempels) befinden. Dann würde die geschichtliche Bewegung, aus der der Ps. 66, 1—15 hervorgegangen ist, zu den mancherlei Nöten gehören, die das Judentum

im 5. Jahrhundert zu bestehen hatte und wir dürften dann das Lied mit den Danklitur-gien Ps. 118 und 113 zusammenstellen. Aber es ist natürlich auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Hauptteil des Liedes aus einer alten vorexilischen Dankliturgie stammt.

Stilistisch ist das alte Dankgebet von Interesse durch das starke Hervortreten hymnischer Motive. Das ist charakteristisch für die Kultlieder in den großen antiken Religionen. Der rein hymnische Aufgesang V. 1–4 könnte auch einen Lobgesang auf die Weltherrschaft des Gottes Israels einleiten.

2. Geistliche Dankgebete.

Schon die Gattung der kultischen Danklieder ist in der Psalmensammlung in wenigen Beispielen vertreten im Verhältnis zu der großen Zahl der Hymnen und Bittgebete. Noch viel geringer ist die Zahl der Dankgebete, die ohne Beziehung zu kultischen Handlungen steht, also die Gattung der geistlichen Danklieder. Dieselbe Tatsache stellen wir übrigens in der religiösen Lyrik der beiden großen Ritual- und Priesterreligionen des alten Orients fest, die mit der Israels in enger Verwandtschaft steht. Unter der großen Menge von ägyptischen und babylonischen religiösen Liedern, die uns jetzt bekannt sind, finden sich nur ganz wenige Dankgebete.

Aus dem Psalter gehören hierher die Lieder Nr. 18 und 107.

Ps. 18 kommt noch einmal im A. T. vor, nämlich 2. Sam. 22, 1–51, mit einer ganzen Reihe von Abweichungen, die aber alle unwesentlich sind. Im Zusammenhang der Erzählung des Samuel-Buches ist die Dichtung wohl, ebenso wie die darauf folgenden sog. „letzten Worte Davids" (23, 1—7, s. Bd. II, S. 186ff.), als poetischer Abschluß des Lebensbildes Davids gedacht gewesen. Darauf führt die Überschrift 22, 1, David habe Jahwe die Worte dieses Liedes gesungen, nachdem er ihn „aus der Hand aller seiner Feinde (und aus der Hand Sauls)" errettet hatte. Aber ihre Stellung in Sam. ist sicher nicht ursprünglich, denn die Kapitel 22 und 23 zerreißen den Zusammenhang zwischen 21, 15–22 und 23, 8ff. Wir werden unter diesen Umständen von vornherein geneigt sein, das Vorkommen des Psalms (und der „letzten Worte") im Samuel-Buch aus der o. S. 1 f. erwähnten literarischen Sitte der Späteren zu erklären. In die Psalmensammlung ist das Lied aufgenommen worden wohl aus dem Wunsche, das Bild des großen Volkshelden und Sängers David um ein besonders wertvolles urkundliches Stück zu bereichern. Manche gelehrte Erklärer sind allerdings entgegengesetzter Meinung und halten die Psalmensammlung für die ursprüngliche Stelle des Liedes; von hier aus sei es in die Erzählung des Samuel-Buches herübergenommen worden. Aber da es in der vorliegenden Gestalt u. E. nur als ein eigens auf David gedichtetes Lied verständlich ist, wird es wohl auch für die literarisch-ästhetische Ausmalung der David-Geschichte geschrieben, also im Samuel-Buch ursprünglich sein.

18.

[2]Ich ‹preise dich›, Herr, meine Stärke,‹›
[3]Du mein Fels, meine Feste und ‹mein Hort›,
mein Gott, meine Burg, drin ich mich berge,
Mein Schild und meines Heiles Horn!‹›
[4]Den Preiswerten ruf' ich, den Herrn, –
so wird mir Rettung vor meinen Feinden.

[5]Es umfingen mich ‹Todeswogen›, Unheilsströme erschreckten mich,
[6]Hadesbande umstrickten mich, Todesschlingen vor mir – –
[7]In meiner Not rief ich zum Herrn und schrie zu meinem Gott empor,
Und er hörte mein Rufen aus seinem Tempel,
es drang mein Schrei‹› zu seinen Ohren.

[8]Da ‹dreute er› und es schwankte die Erde,
der Berge Grundfesten erbebten,
Sie schwankten ob seines Grimms.
[9]Rauch stieg auf bei seinem Zorn,
und Feuer fraß aus seinem Mund,
Wie glühende Kohlen kam's von ihm.
[10]Er neigte den Himmel, fuhr herab,
finsteres Gewölk ihm zu Füßen,
[11]Hin flog er auf dem Rücken des Cherub,
schwebte her auf den Flügeln des Sturmes,
[12]Er machte sich Dunkel zur Hülle‹›,
barg sich in finsteres, dickstes Gewölk.
[13]‹Vor ihm gingen her seine Diener›,
Hagel und feurige Kohlen.
[14]Da donnerte Gott ‹vom› Himmel,
und der Höchste erhob seine Stimme,
[15]Er schoß seine Pfeile und zersprengte sie,
warf Blitz auf Blitz und verstörte sie.
[16]Da ward enthüllt des Meeres Bette, entblößt der Erde Grundfesten,
Vor deinem Donnern und Schelten, Herr
vorm Schnauben deines lohenden Zorns!

[17]Er griff herab aus der Höhe und packte mich,
zog mich heraus aus den Wasserfluten,
[18]Half mir vor meinen ‹grimmen Feinden›
und meinen Hassern, dieweil sie mir über.
[19]Sie fielen mich an am Tag meines Unglücks,
aber der Herr ward mir eine Stütze,
[20]‹Er führte mich heraus ins Weite›,
riß mich heraus, dieweil er mich liebt.

[21]Ja, es tat mir der Herr nach meinem Recht,
nach meiner Hände Reinheit vergalt er,
[22]Denn ich achtete der Wege des Herrn,
nicht sündigte ich wider meinen Gott,
[23]Ich habe sein Gebot wohl vor Augen,
seine Satzungen weise ich nicht von mir.
[24]So war ich ohne Fehl vor ihm und hütete mich wohl vor Schuld.
[25]Da vergalt mir der Herr nach meinem Recht,
nach meiner Hände Reinheit, die offenbar seinen Augen.

[26]Gegen den Holden zeigest du Huld, gegen den Redlichen‹› Redlichkeit,
[27]Gegen den Reinen zeigst du dich rein,
gegen den Falschen arg und verkehrt.
[28]Ja, du hilfst den gedrückten Seelen, aber hochfahrende Augen senkst du.
[29]‹Ja, du bist, Herr, meine Leuchte, mein Gott, der mein Dunkel lichtet›,
[30]Durch dich ‹zerbreche ich Festen›,
mit meinem Gott überspringe ich Mauern!
[31]Der Herr – sein Weg ist ohn' Irrtum,
Gottes Wort ist klar und rein,
Ein Schild ist er allen, die in ihm sich bergen!

[32]Denn wer ist Gott, wo nicht Er allein,
wer ein Hort, denn allein unser Gott!
[33]Du, Gott, der mit Kraft mich gegürtet,
der meinen Weg ohn' Anstoß gemacht,
[34]Der meine Füße wie der Hindinnen machte,
auf ‹Bergeshöhen› mich stellte,
[35]Der meine Hände zum Kampf unterwies,
daß meine Arme den ‹› Bogen spannten, — —
[36]Du botest mir den Schild deines Heils,
und deine Rechte ward mir zur Stütze,‹›
[37]Du ließest mich mächtig ausschreiten, meine Gelenke wankten nicht;
[38]Ich verfolgte meine Feinde und fing sie,
wich nicht, bis sie alle vernichtet,
[39]Zerschlug sie, daß sie nimmer aufstanden, hinsanken unter meine Füße.

[40]Ja, du gürtetest mit Kraft mich zum Kampfe,
beugtest meine Gegner mir unter,
[41]Du ließest meine Feinde vor mir fliehen,
und meine Hasser ‹tilgtest du aus›, —
[42]Sie flehten — da war kein Helfer,
‹zum› Herrn, doch er hörte sie nicht, —
[43]So zermalmte ich sie ‹staubgleich›,
‹zertrat› sie wie Kot auf den Gassen.

[44]Du halfst mir aus Völkerfehden,
Machtest mich zum Haupt von Nationen,
Völker, mir unbekannt, dienen mir,
[45]Fremdlinge huldigen mir, aufs Wort gehorchen sie mir,
[46]Ja, Fremdlinge ‹bringen mir Gaben›,
kommen zitternd aus ihren Burgen.

[47]Gott mit mir, gelobt sein mein Hort, gepriesen der Gott meines Heils,
[48]Der Gott, der mir Rache verlieh und Nationen unter mich zwang,
[49]Mein Erretter ‹vor grimmen Feinden›,
der mich erhöht über meine Gegner, ‹vor Gewalttat› mich befreit!
[50]Drum will ich dich preisen, ‹Herr,
unter den Völkern deinem› Namen lobsingen,
[51]Der so reich seinem Könige Heil schafft,
und Huld seinem Gesalbten erweist,
David und seinem Stamme für immer!

[2 ff.] Der Text der Introduktion ist nicht mehr mit völliger Sicherheit festzustellen. [4] Möglich auch: „Gepriesen", so rufe ich, „sei der Herr", so wird mir etc. [5] jibhele maweth? [8] wajjig'ar? [12] sebhibhothaw ist Glosse zu „Hülle" und „Hütte". [18] minnegdo 'abhadaw 'abharu? (Schlögel). [25] jahwae stört den Rhythmus. [36] Das letzte Glied „deine Herablassung (?) machte mich groß" ist vielleicht eine entstellte Variante. [43] keaphar rehobh „wie (zu) Staub auf dem Markte". [46] jobhilu li? Die Umstellung in V. 45 nach dem Paralleltext. [49] me'ojebhaj-aph und am Schluß mehamaṣ?

[2] Anfang mit einer Reihe wie z. B. 16, 1 23, 1 25, 1. Lies 'ahalelekha. [8] miphlaṭi. [6] 91, 3 [7] 102, 2 [8 ff.] vgl. Hab. 3, 3 ff. [8] 74, 1 80, 5 [10] 144, 5 [11] 104, 3 [12] 97, 2 Hiob 36, 29 [13] Jes. 30, 30 [15] 144, 6 [16] 104, 7 Nah. 1, 4 [17] 144, 7 57, 4 [21 ff.] 17, 3—5

[22] 5. M. 6, 2 7, 11 8, 11 [31] Sprüche 30, 5 [38] 2. M. 15, 9 [39] 36, 13 u. ö. [46] Mich. 7, 17 [48] 47, 4.

Diese umfangreiche Dichtung trägt am Anfang durchaus das Gepräge des persönlichen Dankgebets. Es finden sich hier alle für diese Gattung charakteristischen Motive, die Introduktion mit dem freudigen Bekenntnis zum Errettergott (V. 2—4), die Schilderung der Not in den üblichen Darstellungsformen (Hadesfahrt, Erhörung vom Tempel her (V. 5—7), Eintreten Gottes für den leidenden Frommen (V. 17ff.), die Erwähnung der Feinde und selbst die Reflexion über Gottes Erbarmen mit den Seinen (V. 26ff.). Es fehlt nur am Schluß des ersten Teils die eigentliche Pointe eines Dankgebets, die Ankündigung des Lobpreises für die erfahrene Hilfe und der Einlösung des Gelübdes. Statt dessen bringt der erste Hauptteil in den V. 21—25 eine breit ausgeführte Begründung der schnellen Erhörung des Gebets durch den Hinweis auf des Sängers gottwohlgefälligen Wandel und die daraus fließenden Ansprüche auf Gottes Hilfe. Das ist der sog. Unschulds- oder Verdienstmotiv, das in den Bittgebeten eine bedeutende Rolle spielt, vgl. u. B 2 bα.

Im weiteren Verlauf nimmt die Dichtung eine etwas andere Haltung an. Hymnische Motive treten stark in den Vordergrund, und mit ihnen der charakteristische Hymnenstil, vgl. bes. V. 29ff. Allerdings enthält auch der erste Teil ein größeres hymnisches Stück, die breit ausgemalte Theophanie V. 8ff., aber das dient offenbar nur dazu, die Schilderung der Not des Beters poetisch auszugestalten. Es ist also eigentlich nur Rankenwerk um dieses Hauptmotiv herum, während das hymnische Element des zweiten Teils der Dichtung mit dessen Inhalt aufs engste verflochten ist. Dazu kommt der wichtige sachliche Unterschied, daß jetzt die Persönlichkeit des Beters viel deutlicher hervortritt als im Anfang. Im ersten Teil hören wir einen beliebigen Frommen, der sich seiner „Gerechtigkeit" stark bewußt ist, Gott Dank sagen für Errettung aus irgendwelcher Not, im zweiten Teil blickt ein königlicher Kriegsheld auf ein kampfreiches Leben zurück und feiert die Kraft seines Gottes, die in ihm mächtig gewesen ist gegen seine Feinde und ihn zum Herrscher eines viele Nationen umspannenden Reiches gemacht hat, vgl. bes. V. 44ff. So kommt es, daß das Dankmotiv am Schlusse der Dichtung, mit dem nach der Stilregel geschickt in ihren Anfang zurückgelenkt wird, eine andere Beziehung gewonnen hat, als wir nach dem ersten Teil erwarten mußten. Jetzt dankt nicht mehr ein frommer Laie für die Erhörung seines Gebets, sondern ein König und „Gesalbter" für den reichen Segen göttlichen Beistandes in einer langen Regierung. Und eigentlich dankt er nicht, sondern er singt einen Hymnus auf den Fels seiner Herrschermacht. Von hinten gesehen ist also Ps. 18 ein persönlicher Hymnus, in dem Formen und Motive verschiedener Gattungen kunstvoll zu einem Ganzen vereint worden sind: Lyrisches wird von erzählenden Partieen unterbrochen (vgl. dazu o. S. 32), und Danklied und Hymnus wechseln miteinander ab.

Ps. 18 ist also nicht eine einheitliche künstlerische Konzeption, sondern gehört zur Gruppe der Psalmenkompositionen. Ein persönliches Dankgebet, das durch einen hymnischen Einsatz ausgeschmückt wurde, ist mit einer Dichtung, in der ein König Gott als Schutz und Schirm seines Lebens feiert, zu einem hymnischen Ganzen verbunden worden. Dadurch hat natürlich der Inhalt des Gebets eine neue und nicht durchweg glückliche Beziehung bekommen, vgl. bes. den Gegensatz V. 28. Vielleicht ist V. 18f. als Brücke zwischen beiden Teilen gedacht, doch können diese Verse auch, nach dem Beispiel vieler Bittgebete, als ein dem ursprünglichen Dankgebet eigenes Motiv angesehen werden.

Die Aussagen des zweiten Teiles, zumal die Schlußreihe, die vom Davidhause spricht als von einer geschichtlichen Erscheinung, und dazu die Überlieferung der Dichtung im Zusammenhang der David-Biographie legen ihre beabsichtigte Beziehung auf Israels größten Herrscher von selbst nahe. Wir dürfen also annehmen, daß Ps. 18 eigens auf David gedichtet worden ist, um seinem Bilde im Samuel-Buche einen idealen Abschluß zu geben. Dabei verfuhr der Autor nach Art der Verfasser von liturgischen Dichtungen, vgl. o. S. 34. Er benutzte gangbare Motive aus religiösen Liedern und verwob sie

mit Stücken aus alten hymnischen Poesien zu einem Ganzen. Denn sowohl die Theophanie (V. 8ff.) mit ihrer poetisch-mythischen Sprache als der Hymnus V. 28ff. mit seinen vielen persönlichen Beziehungen werden Bruchstücke aus alten Dichtungen sein. Die Idealisierung des geschichtlichen David zeigt sich vor allem darin, daß der Verfasser kein Bedenken getragen hat, V. 21ff. des Dankgebets seinem Helden in den Mund zu legen, obgleich doch das Verdienst- und Unschuldsmotiv im denkbar stärksten Widerspruch zu dem steht, was die Überlieferung im Samuel-Buch von David und Nathan erzählte. Daraus schließen wir, daß Ps. 18 ein jüngeres Literaturprodukt ist. Erst den Späteren erstrahlte das Bild Davids in dem Glanze aller weltlichen und religiösen Tugenden. Dazu stimmt nun die stilistische Eigenart der Dichtung und ihre Sprache. Über die geschichtliche Grundlage des Hymnus V. 29ff. läßt sich nur sagen, daß man an Kämpfe eines der alten Könige aus der davidischen Dynastie denken darf.

Auch Ps. 107 ist ein aus älteren Stücken zusammengesetztes Danklied, nur viel weniger schwungvoll und originell als Ps. 18. Die Dichtung soll nach der Introduktion ein Danklied der von Gott aus dem Exil erlösten und aus der Zerstreuung gesammelten Israeliten sein (V. 2f.). Sie ist also als Dankhymnus einer idealen Gemeinde gedacht, mithin nicht eigentlich eine Liturgie, sondern ein geistliches Lied. In Wirklichkeit aber spricht das Gedicht nicht von den Erlösten im Sinne von Jes. 62,12, sondern ganz allgemein von Menschen, die Gottes Gnade aus Lebensnöten (Gefahren der Wüste und des Meeres, Gefangenschaft, Krankheit) errettet hat. Schon das legt die Vermutung nahe, daß der Psalm keine einheitliche Dichtung ist. Sie wird bestätigt durch die Tatsache, daß das Schlußgesätz (V. 33–43) inhaltlich nur in sehr loser Beziehung zum Vorhergehenden steht. Im Ausdruck bis zur Wörtlichkeit abhängig von prophetischen Dichtungen und Hiob, sind diese Verse, denen auch der doppelte Refrain fehlt, nur eine Aufreihung von Motiven aus Gedichten, die von Gottes Liebe und strafender Gerechtigkeit handeln. Ps. 107 ist also eine lose Komposition von lyrischen Motiven verschiedener Herkunft. Der Grundstock sind die vier kunstvoll durch doppelten Kehrvers gegliederten Gesätze V. 4–9, 10–16, 17–22 und 23–32. Sie stammen wahrscheinlich aus einem älteren Liede, das von Gottes gnädigen Führungen mit den Frommen und deren Verpflichtung zu stetem Dank sprach. Damit ist der Abgesang V. 33ff. verbunden worden, ein Cento aus Schriftstellen, das wohl der Verfasser von Ps. 107 selbst hergestellt hat. Durch die konventionell gehaltene Introduktion ist das Ganze jetzt auf einen bestimmten Ton gestellt worden. Der lehrhafte Abschluß feiert das Erlösungswerk nach Jes. 63, 7 und Ps. 89 als Erweis der Gnade und Liebe Gottes. Vielleicht gehörten V. 1 u. 2 mit den 4 Gesätzen V. 4–32 ursprünglich zusammen. Dieses liturgische Danklied der aus allerlei Not Erretteten wäre dann durch V. 3 und den Abgesang V. 33ff. zum geistlichen Danklied der heimgeführten Diaspora gemacht worden. In seiner jetzigen Form ist es später Herkunft.

Der Charakter des Liedes als geistliche Dichtung wird natürlich nicht verhindert haben, daß es in den Versammlungen der Frommen oder auch im Tempelkult liturgisch verwendet worden ist. Über den Zusammenhang der Lieder Nr. 105—107 s. u. S. 126.

107.

[1]„Danket dem Herrn, der so gütig,
denn seine Gnade währt ewig" –
[2]So sollen sprechen die Erlösten des Herrn,
die er erlöst hat aus Not und Gefahr,
[3]Und die er gesammelt aus der Fremde,
aus Ost und aus West, von Norden und ‹Süden›!

[4]Die da irrten in der Steppe und Öde,
zur Herberge den Weg nicht fanden,

[5]Geplagt von Hunger und Durst,
so schmachteten sie dahin — —
[6]Sie schrieen zum Herrn in Angst und Not,
und er riß sie aus ihrer Bedrängnis,
[7]Ließ sie gehen den rechten Pfad,
zum wohnlichen Orte zu kommen:
[8]Die sollen Gott danken für seine Gnade,
für sein wunderbares Tun an den Menschenkindern,
[9]Daß er lechzende Seelen gesättigt,
und hungrige köstlich gelabt hat!

[10]Die da saßen in Dunkel und Finsternis, gebunden in Elend und Eisen,
[[11]Weil Gottes Gebot sie getrotzet, des Höchsten Ordnung mißachtet, —]
[12]‹Gebeugt war› durch Leid ihre Seele,
sie strauchelten, es half ihnen niemand — —
[13]Sie schrieen zum Herrn in Angst und Not,
und er riß sie aus ihrer Bedrängnis;
[14]Er führte sie heraus aus dem Dunkel
und zerriß ihre Fesseln und Bande:
[15]Die sollen Gott danken für seine Gnade,
für sein wunderbares Tun an den Menschenkindern,
[16]Daß er eiserne Türen zerbrochen und eherne Riegel gesprengt hat!

[17]Die da ‹siechten› ob sündigen Wandels,
gepeinigt von ihren Vergehen, —
[18]Es ekelte sie jegliche Speise,
sie standen an den Pforten des Todes — —
[19]Sie schrieen zum Herrn in Angst und Not,
und er riß sie aus ihrer Bedrängnis;
[20]Er sandte sein Wort und heilte sie, errettete ihr Leben vom Grabe:
[21]Die sollen Gott danken für seine Gnade,
für sein wunderbares Tun an den Menschenkindern,
[22]Sie sollen Dankopfer bringen, seine Taten jubelnd verkünden!

[23]Die das Meer mit Schiffen befuhren,
[die Handel trieben auf den Wasserfluten,
[24]Sie schauten vor allem das Tun des Herrn,
sein Wunderwirken im Meer:
[25]Er gebot, da ‹brauste›
ein Sturmwind ‹her›
und hob seine Wogen, —
[26]Sie stiegen zum Himmel, fuhren in die Tiefe]
ihre Seele verging in Not,
[27]Sie tanzten und schwankten gleich Trunknen,
mit all ihrer Klugheit war's aus — —
[28]Sie schrieen zum Herrn in Angst und Not,
und er riß sie aus ihrer Bedrängnis,
[29]Er ‹machte› den Sturm zur Stille,
da schwiegen ‹des Meeres Wogen›,
[[30]Sie aber freuten sich der Stille,
daß er sie führte zum ersehnten Port]:

31Die sollen Gott danken für seine Gnade,
für sein wunderbares Tun an den Menschenkindern,
32Ihn preisen in der Volksgemeinde,
im Kreise der Alten ihn rühmen!

33Stromland macht er zur Steppe,
Wasserläufe zur Trocknis,
34Fruchtland zu salzigem Boden,
ob der Bosheit seiner Bewohner.
35Steppe macht er zu Sumpfland
und Wüste zu Wasserläufen,
36Läßt Hungernde dorten wohnen, —
sie schaffen sich wohnliche Ortschaft,
37Bestellen sich Felder, Weinberge pflanzen sie,
die geben dann Ernteertrag;
38Es segnet sie Gott, sie mehren sich stark,
‹auch› an Vieh läßt er's ihnen nicht mangeln.
39Werden sie schwach und gedrückt,
von Drangsal, Elend und Kummer,‹›
41So hilft er dem Armen aus Not,
macht Geschlechter so zahlreich wie Herden.
42Die Frommen sehn es und jubeln,
doch Bosheit schließt ihren Mund.

43Wer klug ist, bewahr' es im Herzen und merke auf Gottes Gnaden!

3 Wörtlich: vom Meere her. 25 wajja'abher? Der Vers gibt auch formell zu Bedenken Anlaß; desgl. V. 39. 29 jasem? 38 wegam behemtam. 40 Wohl Zitat aus Hiob 12, 21 u. 24.

1 106, 1 118, 1 2 Jes. 62, 12 3 Jes. 56, 8 u. ö. Jes. 49, 12 5 Jona 2, 8 6 25, 17 61, 3 9 Jes. 29, 8 10 Jes. 9, 1 42, 7 Hiob 36, 8 Ps. 105, 18 11 Jes. 3, 8 5, 19 16 Jes. 45, 2 17ff. Hiob 33, 19ff. 18 Hiob 33, 20 u. 22 20 105, 19 147, 18, vgl. auch Jes. 55, 10f., wo das „Wort" als Hypostase erscheint; Hiob 33, 23 25 105, 31 u. 34 33 Jes. 50, 2 35, 7 34 Hiob 39, 6 35 Jes. 41, 18 42 Hiob 22, 19 5, 16 43 Hos. 14, 10,

Es bedarf nur einiger Bemerkungen zu den 5 Hauptteilen des Liedes. V. 4—32 sind wohl Stücke aus einem älteren Dankhymnus, ein Rest religiöser Kunstpoesie, die in Israel besonders reich entwickelt gewesen sein muß. Diese 4 Gesätze, die bestimmte Typen von Menschen schildern, in deren Leben Gottes Hülfe sichtbar eingegriffen hat, sind nach einem festen Schema gebaut, das äußerlich durch 2 Kehrverse in die Erscheinung tritt. Zuerst wird nach Art der Dankgebete die Not geschildert, dann die Errettung als Wirkung des Gebets, und zum Schluß wird zum Dank gegen Gott aufgefordert. Vielleicht waren die Gesätze ursprünglich nach Art, Zahl und Anordnung der einzelnen Verse symmetrisch gebaut, nämlich nach dem Schema: Not (2 bzw. 3 wenn V. 11 ursprünglich ist), Gebet (1), Errettung (1), Dank (2), sodaß jedes Gesätz aus 6 (7) Versen, 4 (5) Doppeldreiern und 2 Siebenern bestand. War dem so, dann liegt das 4. Gesätz in erweiterter Form vor. Dafür spricht aber auch ein alter textkritischer Hinweis in den hebräischen Handschriften und die Tatsache, daß V. 24 eigentlich nicht von den Nöten der Seefahrt, sondern von dem Staunen über Gottes Wunderwerke auf und im Ozean spricht. Man hat vermutet, daß das 4. Gesätz ursprünglich nur aus den Versen $23^a + 26^b$ 27—29 31—32 bestanden hat. Dann wären V. 23^c und 24 (wohl Anfang eines Stückes aus einem Hymnus auf den Schöpfergott — mit Recht verweist man auf das verwandte Motiv Jesus Sir. 43, 24f. —), und V. 25 26^c und 30 Randzitate zu den Ausführungen unseres Liedes. Diese Annahme hat in der Tat viel für sich.

Die hier geschilderten Typen menschlicher Nöte sind dem Erfahrungsgebiet des einfachen Mannes entnommen, denn jeder in Israel konnte sich in die Seele eines verirrten Wüstenwanderers oder eines vom Sturm auf dem Meere Geängsteten, eines im Gefängnis Schmachtenden oder eines Kranken, dem das Sündenbewußtsein das Schmerzenslager noch viel härter machte, versetzen, vgl. o. zu Ps. 30. Der Verfasser dieses Dankliedes spricht ganz im Geist der kindlichen, starkgläubigen Laienfrömmigkeit, deren unerschütterliches Gottvertrauen in den Psalmen oft so rührenden Ausdruck gefunden hat.

Von dieser ungebrochenen Frömmigkeit zeugt auch der Schlußsatz des Liedes, der im Stile des Hiobgedichtes an idealen typischen Gegensätzen Gottes wunderbares Walten im Leben der Völker und der Einzelnen und seine Liebe zu den Frommen preist, vgl. z. B. Hiob 5, 8ff. 12, 11ff. Die beherrschende Idee ist dieselbe wie in den Motiven Ps. 146, 6ff. 1. Sam. 2, 4ff. (vgl. o. S. 70): im plötzlichen Wandel des Geschickes offenbart sich die Gerechtigkeit Gottes, der seine Frommen nie verläßt, vgl. Ps. 37, 25. Das sind die „Gnadenerweisungen" des Herrn (V. 43), von denen die Gläubigen so gern in ihren gemeinschaftlichen Andachten sprechen.

B. Bittgebete.

An die Dankgebete schließen wir die große Gruppe der Bittgebete an, die sog. Klagepsalmen, zu denen auch die Bußpsalmen gehören. Diese Bezeichnungen sind hier mit Absicht vermieden, weil sie dem Wesen der Gattung nicht ganz entsprechen. Klage und Buße sind zwar wichtige Bestandteile in diesen Liedern, aber daneben steht in allen Dichtungen dieser Art religiöser Lyrik die Bitte, um Beseitigung der äußeren oder inneren Not, die den Beter betroffen hat, oder um positive Werte. Dieses Motiv aber ist bei weitem das wichtigste in den sog. Klagepsalmen, gleichviel ob die Bitte in vollen Tönen vorgetragen wird oder ob der fromme Sänger seines Herzens Drang in einen kurzen Seufzer zusammenpreßt oder ob die Bitte gleichsam nur als Unterton im Gebet erklingt.

Auch bei dieser Gruppe ist zu unterscheiden zwischen Gebeten, die an kultische Begehungen gebunden sind und solchen, die ohne Beziehung zum Kultus vorgetragen wurden. Ferner ist wieder zu unterscheiden zwischen Gebeten, die aus dem Bewußtsein einer Mehrheit gesprochen sind und solchen, in denen ein einzelner Frommer mit seinem Gott redet. Meist läßt sich mit ziemlicher Sicherheit entscheiden, ob ein Bittgebet öffentlichen oder privaten Charakter hat, besonders dann, wenn der Sänger die Mehrheit, zu deren Mund er sich macht, auch äußerlich zum Ausdruck bringt. So heißt es z. B. in dem kleinen Individualpsalm Nr. 120 am Schlusse:

Zulange schon wohnt meine Seele bei Friedenshassern,

dagegen in dem aus dem National- und Gemeinschaftsbewußtsein gedichteten Ps. 123 mit Verwendung desselben charakteristischen Ausdrucks:

Ja, übersatt ist uns die Seele
des Spottes der Vermeßnen, des Hohnes der Stolzen!

Freilich lehrt der Eingang von Ps. 123 auch, daß der Gebrauch des Ich kein untrüglicher Beweis für den persönlichen Charakter eines Liedes ist, vgl. schon o. S. 92. In einigen Fällen wird das Urteil über die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Untergruppe auch nach wiederholtem Studium des vorliegenden Stoffes nur bedingungsweise abgegeben werden können.

1. Kultische Bittgebete.

Anlässe zu öffentlichen Bittgebeten hat das geschichtlich reich bewegte und an äußeren und inneren Unglücksfällen überreiche Leben Israels viele gehabt. Freudenfeste wechselten mit Trauer- und Bußtagen, sei es daß das Volk im Felde geschlagen war und seinen König verloren hatte (vgl. Jer. 22, 10ff., bes. v. 18), sei es daß schwere Naturplagen das Land heimsuchten. Man vergleiche z. B. die anschauliche Schilderung

eines großen Fastens bei Joel 1,1 ff. (bes. 2,12—17); hier heißt es am Schluß: „Zwischen Tempelhalle und Altar sollen die Priester, die Diener des Herrn, unter Weinen sprechen: „Schone, Herr, deines Volkes und laß deinen Erbbesitz nicht zum Hohn werden, daß Heiden ihren Spott damit haben! Warum soll es unter den Heiden heißen: wo ist denn ihr Gott?" Bei den großen Propheten Israels erklingen öfters die Töne des Buß- und Bittgebets. So läßt Hosea das durch Leiden bußfertig gemachte Volk vor Gott hintreten und um Frieden mit seinem himmlischen Herrn bitten (6,1 ff., 14,1 ff.). Bei Jeremia betet Israel zur Zeit einer furchtbaren Dürre und Hungersnot zu Gott mit folgenden Bußworten (14,7 ff.):

„Ach, unsere Sünden klagen wider uns, hilf, Herr, um deines Namens willen!
Gar vielmals sind wir abgefallen, haben an dir gesündigt!
Du Hoffnung Israels, sein Heiland in aller Not,
Warum denn gleichst du einem Fremdling im Lande,
einem Wandrer, der nur zur Nacht bleibt?
Warum denn gleichst du einem Manne im Schlaf,
einem Menschen, der machtlos zu helfen?
Und bist doch unter uns, Herr, und wir sind dein Eigentumsvolk!
O laß uns nicht fahren!"

Als prophetisches Beispiel aus späterer, exilischer Zeit sei nur das ergreifende Buß- und Bittgebet Jes. 63,7—64,11 angeführt.

Der konventionelle Stil dieser Gebete läßt natürlich nur selten eine genaue Bestimmung der Situation zu, in der ein kultisches Bittgebet gesprochen worden ist. Immerhin können wir die zu dieser Gattung gehörigen Psalmen wenigstens im großen Ganzen aufteilen und auch gelegentlich noch im einzelnen die geschichtliche bzw. kultische Beziehung eines Liedes erkennen.

Wir unterscheiden im folgenden, abgesehen von Ps. 20, der sich genau bestimmen läßt, zwei Hauptgruppen, nämlich liturgische Gemeindegebete und Konventikelgebete. Von ersteren waren vielleicht einige für das Ritual der Tempelgottesdienste an nationalen Trauertagen gedichtet. Aber die Frage, ob derartige Gebete je im Kultus liturgisch verwendet worden sind oder nur literarisch bestanden haben, muß immer offen bleiben.

a) Gebetsliturgie beim Auszug des Heeres.

20.

[2]Dich erhöre der Herr am Tage der Not,
dich behüte‹[2]› der Gott Jakobs,
[3]Er sende dir Hülfe vom Tempel, von Zion aus Beistand!
[4]Er gedenke all deiner Spenden und ‹blicke gnädig› auf dein Opfer,
[5]Er gebe dir, wie du begehrst, und erfülle dir ganz, was du planst! —
[6]Wie wollen wir uns freun deines Sieges
und im Namen unsres Gottes ‹Heil rufen!›
Ja, so lasse dir der Herr deine Wünsche gelingen! — —

[7]Nun weiß ich: der Herr verleiht Sieg seinem Gesalbten!
Er erhört ihn aus himmlischen Höh'n mit seines Arms helfender Machttat.
[8]Der Feinde Stärke sind Wagen und Rosse,
wir aber sind stark im Herrn‹[2]›,
[9]Drum müssen sie stürzen und fallen,
wir aber stehen aufschnellend in Kraft!

[10]O Herr, gib Sieg dem Könige ‹und erhöre› unser flehentlich Rufen!

[2] 'elohe hinter šem („der Name" = Gottes Wesen, Gott selbst) ist als Erklärung des altertümlichen šem zu streichen; ebenso in v. 8 'elohenu. nazkir ist wohl erklärender Zusatz.

Zusammen mit dem oben S. 97f. behandelten Königsdankgebet Ps. 21 ist uns ein Königsbittgebet, Ps. 20, überliefert. Das wird schwerlich auf Zufall beruhen, sondern so verstanden werden dürfen, daß diese beiden Dichtungen seit alters zusammengehörten.

In der Stilform des Wechselgesanges zwischen Chor und Einzelstimme fleht der Psalm um Sieg für den König, dem Gott von Zion her, oder wie es in V. 7 in begreiflicher Inkonsequenz lautet: vom Himmel her hilfreich nahen möge. Und er bekräftigt die Zuversicht des Volkes auf glücklichen Ausgang des Kampfes durch den Ausdruck der Gewißheit, daß Gott sein Flehen erhört hat. Am Schlusse ertönt dann nochmals der Gebetsruf um Sieg und Heil für Herrscher und Volk. Die vorliegende Situation ist klar: der israelitische König ist im Begriff, ins Feld zu ziehen und feiert soeben im Tempel ein Betfest. Inmitten der Priesterschaft und zahlreichen Volkes hat er das Opfer dargebracht, und nun ertönt der Sang der Priester. Das erste Gesätz müssen wir uns also vom Tempelchor gesungen denken, dem in V. 6c eine Einzelstimme responsiert. Es ist das gleichsam das Amen zum Gebet. Nun ertönt wieder eine Einzelstimme, die in prophetischem Tone die Erhörung des Gebets verkündet, und dann fällt noch einmal der Chor, oder vielleicht die ganze Volksmenge, die dem Gebetsopfer beiwohnt, mit brausendem Hosiannah ein. Das ganze ist also eine fein abgestimmte Liturgie zum Königsopfer vor dem Auszug zum Kampf.

Über den geschichtlichen Anlaß des Festaktes und über die Persönlichkeit des Königs erfahren wir auch hier nichts. Es wird nur ganz allgemein von den Herzenswünschen des Herrschers und von Krieg und Sieg gesprochen. Das ist gewiß ein bedauerlicher Mangel, aber im Grunde etwas ganz Selbstverständliches. Ps. 20 und 21 sind doch wohl ursprünglich Gelegenheitsdichtungen, liturgische Kompositionen für eine bestimmte, allen Zeitgenossen genau bekannte geschichtliche Situation. Darum bedurfte es in ihnen keiner näheren Angaben darüber. Es würde das übrigens auch nicht zum Wesen der liturgischen Dichtung passen, denn sie hat immer das Bestreben, das Besondere und Zufällige ins Licht des Allgemeinen und Bleibenden zu stellen.

Vielleicht darf man in den Worten am Schluß von 20, 8 eine leise Anspielung an die Zeitverhältnisse, unter denen die Dichtung entstand, sehen. Wenn es hier wörtlich heißt: wir aber stehen, nachdem wir uns wieder aufgerichtet haben, so scheint damit doch auf einen früheren Mißerfolg Israels im Kriege hingedeutet zu werden, den man jetzt mit Gottes Hilfe wettmachen zu können hofft, vgl. dazu Ps. 33, 16 ff. (o. S. 56f.). Freilich führt uns auch diese Erkenntnis nicht viel näher an die dem Psalm zugrunde liegende geschichtliche Situation heran. Wir werden uns daher bescheiden müssen mit dem Urteil, daß er irgendein kriegerisches Ereignis der vorexilischen Zeit zur Voraussetzung hat.

Aber nach einer anderen Richtung hin können wir Ps. 20 zur Ermittlung der geschichtlichen Lage benutzen, nämlich für Ps. 21. Wir sagten oben S. 97, daß das Rätsel dieses Dankgebets sich vielleicht von Ps. 20 aus lösen läßt. Das scheint in der Tat der Fall zu sein. Wenn nämlich beide Dichtungen zusammengehören, so läßt sich der Schluß nicht abweisen, daß Ps. 21 die Dankliturgie bei der Feier des Sieges ist, für den in Ps. 20 gebetet wird, daß heißt aber, daß das kriegerische Unternehmen des Königs glücklich abgelaufen ist. Israel war wirklich seiner Feinde Herr geworden und konnte nun Gott Dank jubeln für den sichtbaren Erweis seiner Gnade. Das rückhaltlose Vertrauen auf den Herrn über alle Welt, in dem Israel seine Stärke suchte (20, 8), war glänzend gerechtfertigt worden. Ist diese Deutung richtig, so dürfen wir Ps. 21 des näheren als öffentliches Dankgebet bei einer Siegesfeier bezeichnen.

b) Liturgische Gemeindegebete.

1. Gruppe.

Eine besondere Gruppe innerhalb der Gattung der öffentlichen kultischen Bittgebete bilden die Psalmen 85, 90, 123 und 126. Gemeinsam ist diesen Liedern die flehentliche Bitte um Beendigung der äußeren Not Israels und der sehnende Blick in jene Zeit des Glückes und Friedens, wo sich das Volk im Genusse der neuen Frei-

heit der Versöhnung mit seinem jetzt so schwer zürnenden Gott getrösten darf. In diesen Psalmen fließen stille Tränen um Israels Leiden in der Welt und um die Last seiner Sünden, die sie verschuldet haben. Wehmütiges Sichversenken in Gottes Liebeswillen mit seinem Volk und aus umflortem Auge ein gläubiger Blick empor zu dem, bei dem allein Israels Hülfe steht — das ist der Ton, auf den sie gestimmt sind. Verletzen in andern Psalmen harte Dissonanzen volkstümlicher Religiosität unser christliches religiöses Empfinden, so spüren wir hier Geist vom Geiste unsres Vaterglaubens. Andächtig lauscht unsre Seele Tönen innigster Frömmigkeit und läßt sie mit dem, was in der eigenen Brust erklingt, zusammenfließen zu einem Gebet im Geiste des neuen Bundes, weil es Klänge aus der ewigen Heimat der Menschenseele sind. An solchen Liedern wird uns die Kraft alttestamentlichen Glaubenslebens und seine bleibende Bedeutung in der Geschichte der Religion offenbar.

Von diesen Gebeten blicken zwei sicher auf die Zeit nach 536 zurück, wo die Hoffnung auf nationale Wiedergeburt den Glauben Israels mächtig belebte, um freilich bald einer um so größeren Enttäuschung zu weichen. Das wissen wir auch aus den Worten der späteren Propheten, besonders den in Jes. 56—66 enthaltenen Dichtungen. Ps. 90 u. 127 werden nicht viel später anzusetzen sein.

123.

[1]Zu dir erheb' ich mein Auge, der du thronest im Himmel!
[2]Ach, wie die Augen der Sklaven auf die Hand ihres Herrn,
Wie der Sklavin Auge auf die Hand ihrer Herrin,
So schaut unser Auge auf Gott, bis er gnädig uns anblickt,

[3]Sei gnädig, Herr, sei uns gnädig, denn ‹übersatt› sind wir des Hohnes!
[4]Ja, übersatt ist uns die Seele
des Spotts ‹der› Hoffärtigen, des Hohnes ‹der Stolzen›!

[3] rabbath.

Ein liturgisches Gebet der feiernden Gemeinde von unendlicher Zartheit! Mit gläubigem Aufblick zu Gott bitten die Frommen für Israel um einen einzigen Lichtstrahl göttlichen Erbarmens in der Nacht des Leidens. Ach, es ist eine trübe Zeit für Israel! Schon lange liegt der Druck eines stolzen Herrenvolkes wie ein Alp auf seiner Seele. Es fühlt sich durch dessen hochfahrendes Wesen im Innersten verletzt, und je länger das Joch der Fremdherrschaft dauert, um so schmerzlicher fühlt es sich von seinem Herrn verlassen und verzehrt sich in wehmütigem Schmerz nach einem Erleben des lebendigen Gottes. Hat er sein erwähltes Volk ganz vergessen? Gedenkt er nie mehr der Verheißungen, die er ihm in einer langen Geschichte durch seine Propheten gegeben hat? Soll es aus sein mit Israels Hoffnung auf eine Zeit des Glückes und Friedens in der Versöhnung mit Gott? All dieses heiße Sehnen und Fragen faßt der Beter, der im Eingang im Namen der Gemeinschaft spricht, zusammen in die eine rührende Bitte: sei uns gnädig, Gott, die wie ein gepreßter Seufzer zum Himmel dringt. Er braucht ja nicht viele Worte zu machen. In dem Auge des Glaubens, mit dem er, und alle Frommen Israels mit ihm, zum Himmel aufschaut, tritt sein Gebet klarer und reiner vor Gottes Angesicht als in den schönsten Worten.

Für diesen Blick voll Bitte und Hoffnung aber hat der Dichter nach dem Geschmack seiner Zeit das lieblichste Bild gefunden, eine häusliche Kleinszene, so alltäglich wie möglich und doch dem Auge des Künstlers im Unscheinbaren das Große zeigend. Der Hausherr ist unzufrieden mit seinem Sklaven, er herrscht ihn zornig an, will wohl gar zum Stocke greifen, um den Lässigen zu strafen; oder die Herrin hadert in launischem Unmut mit der Sklavin — da trifft sie ein rührend bittender Blick aus den weinenden Augen der armen, geplagten Wesen. Als fromme Juden denken sie des Gebots, das man auch den Sklaven, und gerade ihnen Menschlichkeit schuldet, und beglücken das in Unterwürfigkeit vor ihnen knieende Wesen mit einem freundlichen Blick. Das ist

nach orientalischem Geschmack das rechte Bild für Israels Verhältnis zu seinem himmlischen Herren.

Aus dem kurzen Gebetsruf V. 3 f. geht deutlich hervor, daß Israel das Joch der Fremdherrschaft schon lange zu tragen hat. Das Gebet mag also etwa dem 5. oder 4. Jahrhundert angehören.

Psalm 126 und 85 stimmen im Thema und im Eingang und Ausklang der Gedankenführung harmonisch zusammen. Hier wie dort blickt der fromme Dichter erst rückwärts in die Zeit der überschwänglichen Hoffnungen und dann mit einem glaubensmutigen „dennoch" über die Leiden der Gegenwart hinweg in eine bessere Zukunft. Beidemal wird also das Thema „Einst und Jetzt" (vgl. u. B 2a) mit einem tröstenden Ausblick abgeschlossen.

126.

[1]Als der Herr einst wandte Zions ‹Geschick›,
da war's uns wie ein Traum!
[2]Da war unser Mund Lachens so voll, unsere Zunge voll Jubel,
Da sprach man wohl unter den Heiden:
„Der Herr hat Großes an ihnen getan."
[3]Ja, der Herr hat Großes an uns getan wie waren wir fröhlich! – –

[4]Ach wende doch, Herr, ‹unser Los› gleich Bächen im Südland! –
[5]Die jetzt mit Tränen säen, werden ernten mit Jubel:
Jetzt geht man weinend dahin, ‹den Samen streuend,›
Doch jubelnd kommt man einst heim, die Garben tragend.

[2] Vielleicht stand statt 'az „damals" ursprünglich die auch Ps. 124 verwendete archaische Form 'azai und danach male' und 'ameru.

85.

[2]Du hast einst dein Land, Herr, begnadet, hast Jakobs ‹Schicksal› gewandt,
[3]Die Schuld deines Volkes vergeben, all seine Sünden verziehen,
[4]Du ließest dein Grollen hinfahren, standst ab von Zorn und von Grimm – –

[5]Sei uns gnädig, Gott, unsre Hülfe ‹laß ab› vom Groll wider uns!
[6]Willst ewig du zürnen mit uns, den Kindeskindern noch gram sein?
[7]‹Gott›, du kannst neu uns beleben, daß dein Volk sich deiner noch freue.
[8]Laß, Herr, uns schau'n deine Gnade, und dein Heil versage uns nicht! – –

[9]Ich will lauschen, was Gott zu mir redet – –
Ja, der Herr, er redet von Heil!
Zu seinem Volk, zu all seinen Frommen, ‹zu denen, die treu ihm ergeben›!
[10]Ja, nahe ist sein Heil den Frommen, daß Herrlichkeit unter uns wohne.
[11]Liebe und Treue vereinen sich, Gerechtigkeit und Friede küssen sich,
[12]Treue sproßt auf von der Erde und Gnade blickt vom Himmel herab.
[13]Dann gibt der Herr seinen Segen, daß das Land uns reichliche Frucht bringt,
[14]Gnade geht vor ihm her, und ‹Heil› folgt dem Weg, den er wandelt.

[5] šubhenu? hašibhenu? [9] Der Text ist nicht in Ordnung, obige Übersetzung nur sinngemäß. [14] šalom? ješa'?

Die Dichter dieser Gebete voll innigster Frömmigkeit leben in einer Zeit, wo die Stunde der Erlösung für Israel, deren Anbruch der große Unbekannte einst mit seinen Liedern des Glaubens verkündet hatte, wie ein schöner Traum verflogen war. Wie

ist es doch so ganz anders gekommen, als man damals gehofft hatte! Zwar ist Israel in seiner Heimat wieder aufgelebt, und auch der Tempel des Herrn ist wohl wieder aus den Trümmern erstanden, aber die Frommen fühlen es nur zu sehr, daß Gottes Zorn noch immer nicht von seinem Volke gewichen ist. Das zeigt ihnen die schmerzliche Tatsache der Fremdherrschaft, unter der Israel seufzt und die täglich neue Erfahrung von der ungebrochenen Macht der Sünde im eigenen Volke, vgl. o. S. 24 f. zu Ps. 81. In dieser Not, die jedem Frommen im Volke das Herz brechen will, klammern sie sich mit allen Fasern ihrer Seele an Gottes erbarmende Liebe, denn diese Liebe kann ja nimmer aufhören. Er kann ja seines erwählten Volkes, von dem noch einst nach prophetischem Glauben ein Segensstrom für die Heidenwelt ausgehen soll, nicht für immer vergessen. Die göttliche Verheißung hat noch eine Erfüllung. Jene große Wende, als der persische König Cyrus die Erlaubnis zur Wiederherstellung des politischen Gemeinwesens Israels gab, war also gleichsam nur das Angeld auf das Kommen der Heilszeit mit der Fülle ihrer geistigen und irdischen Güter. Ja, so ist es in Gottes Heilswillen beschlossen, und indem die Frommen aus ihrem heißen Gebetsringen diese Zuversicht als göttliche Erhörung gewinnen, haben sie den rechten Trost in Tränen gefunden. Nun wissen sie: die jetzt mit Tränen säen, werden dereinst mit Freuden ernten, und wenn auch jetzt Israel der Steppe gleicht, auf die des Sommers verzehrende Gluten niederbrennen, es kommt das erquickende Naß der göttlichen Gnade über das lechzende Land, füllt die steinigen Bachbetten mit schäumenden Wassern und läßt mit der Fülle irdischer Saat die unendlich größere der geistigen Gnadengaben, Gerechtigkeit, Friede und Freude in Gott, aufgehen. So erfährt schon der Fromme des alten Bundes nach dem Maße seines Gottesglaubens den Segen der Frohbotschaft „Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden" (Matth. 5, 4). —

Das Bild, unter dem der Dichter von Ps. 126 diese Glaubensgedanken darstellt, ist nach orientalischem Empfinden von hervorragender Schönheit, weil es doppelsinnig ist. Wir dürfen die Aussagen des Dichters zunächst ganz wörtlich nehmen: zu seiner Zeit hat der jüdische Landmann ein sorgenvolles Dasein, weil er am meisten unter der Unsicherheit der politischen Verhältnisse zu leiden hat. Jetzt bestellt gar mancher sorgenvoll seinen Acker. Weiß er doch nicht, ob er im nächsten Jahre von seiner Hände Arbeit wird leben können. Aber hat nicht Gottes Gnade schon oftmals die Sorgen und Tränen des Landmanns in Freude über einen glücklichen Ernteertrag verwandelt? So geht es im Kleinen, und im Kleinen schaut der Dichter das Große: auch Israel säet mit Tränen, denn was die Frommen jetzt sorgen und schaffen um des Volkes Heil, daß es gerecht dastehe vor dem zürnenden Gott, ist Saat auf Hoffnung in dürrem Lande. Aber Gottes Gnadensonne wird diesen in die Herzen gesäten Samen aufgehen lassen zum Erntejubel der Heilszeit.

Ps. 85 und 126 haben liturgische Form. In Ps. 85 ist das 1. und 2. Gesätz wohl im Wechselchor gesungen zu denken, ebenso die beiden Gesätze von Ps. 126, und mit dem Abgesange von Ps. 85 setzt eine einzelne Stimme aus dem Chore der feiernden Gemeinde ein. Dieser Wechsel ist uns schon aus Ps. 95 und 81 bekannt, vgl. o. S. 10 f. und 24 f., und auch S. 97 f. Hier läßt der Dichter, gleichsam als Echo auf das erschütternde Gebet der frommen Gemeinde, eine prophetische Stimme erklingen. Einer der Frommen, so stellt er es sich vor, spürt im Gebete das Wehen des göttlichen Geistes, sein Blick entschleiert sich, und in heiliger Begeisterung offenbart er den andächtig Lauschenden Gottes Gnadenwillen mit seinem Volke. Diese dramatische Szene erinnert uns an ähnliche Vorgänge in den ältesten christlichen Gemeinden, wo sich die enthusiastische Stimmung oftmals in wunderbaren Wirkungen des neuen Geistes entlud (vgl. 1. Kor. 14, 26 ff.). Der Dichter unseres Psalms hat es verstanden, sie mit wenigen Worten plastisch uns vor Augen zu stellen: der Fromme, vielleicht ein würdiger Alter, erhebt sich, aller Blicke richten sich plötzlich auf des Greisen Antlitz, der wie ein Prophet unter seinem Volke steht, das Auge geschlossen, um die geheimnisvolle Stimme zu fassen, die sein Ohr vernimmt. Jetzt verklären sich seine Züge und „Heil euch" tönt es von seinen Lippen. Ja, von Heil und Segen hat ihm die göttliche Stimme gesprochen, und nun schaut er selig in jene Zukunft, deren Anbruch die Frommen eben noch in heißem Gebet erfleht haben, und Worte fließen von seinen Lippen, die aller Herzen höher

schlagen lassen: alle Gnadengaben und geistigen Güter, Gerechtigkeit, Friede und Freude, Liebe, Treue und Gnade, vereinen sich wie gute Geister, um Israel zu beglücken; ja der Herr selbst geht durch sein Volk und unter seinen Schritten wandelt sich das Land zum Paradiese. So wird der Herr die Trauernden Zions trösten.

Auf den Ton der Bitte um Gottes Gnade in der Nacht des Leidens ist auch Ps. 90 gestimmt, die gewaltigste liturgische Dichtung, die je erdacht worden ist als poetischer Ausdruck der religiösen Grundstimmung einer Gemeinschaft, die Gottes Liebe und Gottes heiligen Zorn täglich im Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit erfährt im Gefühl der Abhängigkeit des Geschöpfes von dem Herrn über Leben und Tod und in dem Bewußtsein der Schuld des sündigen Menschen vor dem richtenden Auge des heiligen Gottes.

Die Vermutung, daß Ps. 90 als liturgisches Gebet für einen Buß- oder Trauertag bestimmt war, hat zwar keine Überlieferung für sich, ist aber im Hinblick auf den Inhalt und die verwandten Gebete Ps. 123 126 u. 85 berechtigt.

90.

[1]Herr, eine Zuflucht bist du uns gewesen für und für!

[2]Ehe Berge geboren wurden und Welt und Erdrund ‹gekreißt ward›,
Warst du, Gott, und bleibst ewiglich!
[4]Was sind tausend Jahre bei dir? –
Wie das Gestern, ‹das flücht'ge›, wie eine Wache der Nacht!
[5]Doch uns führst du zum Staube zurück
‹und gebeutst›: kehrt heim, Menschenkinder!
[5]‹Es fahren die Menschen dahin›, dem sprossenden Grase vergleichbar:
[6]Am Morgen blüht es und sproßt, am Abend welkt es und dorrt.

[7]Ja, wir vergehn durch deinen Zorn, uns vernichtet dein Grimm,
[8]Unsre Sünden stehn dir vor Augen,
Geheimstes in deines Angesichts Licht!
[9]All unsre Tage schwinden in deinem Grimm,
‹dahin sind› unsre Jahre wie Seufzer.
[10]‹›Unsres Lebens ‹Maß› sind siebenzig Jahr,
und wenn's ihrer viele, sind's achtzig an Zahl,
Und ihr Gepränge ist Mühsal und Nichts,
denn es verweht, und wir fliegen dahin.
[11]Doch wer achtet deines Zornes Gewalt,
und wer fürchtet deinen Grimm?
[12]O ‹lehre du uns› unsre Tage zählen,
daß ein weises Herz wir gewinnen!

[13]Laß ab, Herr – willst ewig du grollen? erbarm dich deiner Knechte!
[14]Deiner Gnade Frühlicht erquick' uns, daß wir allezeit jubeln‹›!
[15]Erfreu' uns, wie wir Tage des Elends, Jahre des Unglücks geschaut!
[16]Erzeige deinen Knechten dein Walten, deine Majestät ihren Kindern!

[17]Die Huld unsres Gottes sei mit uns!
Laß das Werk unsrer Hände bei uns gedeihen,
ja gedeihen das Werk unsrer Hände!

[1] Der Bau des Verses ist zerstört. [5] Da der überlieferte Text unübersetzbar ist, so ist sinngemäß ergänzt. [10] gobhham „ihre Höhe"? sobh'am „ihre Fülle"?

[12] hodi'enu. — Lies ballebh; oder wenabho lebhabh hokhma „daß wir zur Pforte der Weisheit gelangen“? [14] wenismeha ist wohl nur Variante. [17] Oder: die Huld des Herrn.

Eine tiefe Schwermut liegt über diesem erschütternden Gebet, dessen gehaltene Töne uns von Jugend auf im Herzen klingen. Der Dichter hebt an mit dem Bekenntnis zu Israels Helfer in aller Not und spricht dann von Gottes Ewigkeit, als wollte er einen Hymnus auf sie anstimmen. Denn darauf scheinen seine Worte mit ihrem leisen Anklang an den Eingang der Schöpfungsgeschichte und ihrem eigenartigen antik-mythologischen Gehalt (vgl. Hiob 15, 7 und 38, 8 f.) hinzulenken. In Wirklichkeit aber bildet diese Erinnerung an den ewigen Gott nur den großartigen Hintergrund, von dem sich der Mensch in seiner kreatürlichen Schwachheit und Vergänglichkeit abheben soll. Dort der allmächtige Gott, der da war vor allem Anfang und sein wird in alle Ewigkeit, bei dem tausend Jahre sind wie ein paar flüchtige Stunden; hier die staubgeborene Menschheit, deren kurzlebige Geschlechter kommen und gehen in unaufhörlichem Wechsel, vergänglich wie die Gräser auf den Wiesen und Dächern, die, kaum aufgeschossen, von der Glut des Tages versengt werden. Ähnliches lesen wir in dem Hymnus Ps. 103 (vgl. o. S. 83 ff.), und bei dem großem Propheten des Exils heißt es (Jes. 40, 6 ff.):

„Alles Fleisch gleicht dem Gras und all seine Pracht der Blume des Feldes:
Es verdorret das Gras, es welket die Blume,
fährt Gottes Odem über sie hin,
Es verdorret das Gras, es welket die Blume,
aber das Wort unsres Gottes bleibt ewiglich fest.“

Und der Dichter des „Hiob“ klagt (14, 1 f.):

„Der Mensch, vom Weibe geboren, kurzlebig und satt von Unrast –
Wie eine Blume blüht er auf und welkt,
flieht dahin wie der Schatten, hat keinen Bestand.“

Aber der Dichter bleibt bei diesem gewaltigen Kontrast nicht stehen. Ihn erschüttert nicht so sehr die Tatsache, daß der Mensch zum Staube zurück muß, von dem er genommen, als die Ursache dieses auf dem Menschengeschlecht lastenden Todesverhängnisses. Das aber ist, so sagt er mit dem Erzähler des alten tiefsinnigen Paradiesesmärchens (1. Mose 3), die Sünde. Die hat den Menschen in ihre Gewalt bekommen und bereitet ihm sein bitteres Los, denn vor Gottes heiligen Augen kann kein sündiger Mensch bestehen, und sein richtender Blick dringt bis in die verborgensten Winkel des Herzens. Das ist das tiefste Elend des menschlichen Lebens, daß wir alle unter dem Fluche der Sünde stehen und Gottes Zorn tragen müssen in einem kurzen Dasein voll nichtiger Freuden.

Sollte da nicht ein Jeder ernste Einkehr halten und dem Zorn des himmlischen Richters durch ein Leben nach seinem heiligen Willen zu begegnen suchen? Aber nein, so verkehrt ist das Menschenherz, daß es sich des furchtbaren Ernstes des Lebens garnicht bewußt wird. Leben doch die Meisten sorglos dahin, als gäbe es weder Sünde noch Gericht und Tod. Es fehlt ihnen an der Hauptsache, am rechten Sündenernst, und darum auch an der rechten Bußstimmung. Sonst würden sie Gott bitten um das eine, was Not ist, nämlich die Erkenntnis unserer Sündhaftigkeit als Quelle unseres Elends im Leben und Sterben.

So hat der Dichter, in tiefem Bußschmerz sich vor dem Ewigen beugend, die Fürbitte für sein Volk würdig vorbereitet. Nun richtet sich sein hoffender Blick zu Gott empor, und wie ein hoheprieſterliches Gebet fließt es von seinen Lippen: Herr, erbarme dich unser, mach' ein Ende mit unserer irdischen Not und laß uns wieder Glauben fassen, daß du der Herr über alle Welt bist und wir dein erwähltes Volk! Und wie ein rechtes prieſterliches Gebet schließt es mit einem frommen Segenswunsch: Gott segne all unser Tun und Treiben, daß jede ehrliche Arbeit ihren Segen habe und uns so stark mache im Glauben und Hoffen! Mit diesem Gedanken lenkt das Gebet sinnig zu den

Eingangsworten zurück, die über alle Trübsal der Gegenwart hinweg Gottes treuer Liebe mit Israel dankbaren Sinnes gedenken. –

Ps. 90 ist so recht ein Gebet der Gemeinde „aus tiefer Not", aus der allgemeinen Not menschlicher Sündhaftigkeit und der besonderen von Israels Leiden in der Welt. Das Ineinanderklingen beider Gebetsmotive und ihre Modulierung durch das Ewigkeitsmotiv erzeugt eine wunderbare Harmonie, die umsomehr ergreift, als sie frei ist von aller Sentimentalität. *Eine männlich starke Frömmigkeit spricht aus diesem Psalm zu uns*, der es mit der Erkenntnis der Sündenschuld und mit Buße und Reue heiliger Ernst ist. Der Dichter ergeht sich nicht in müßigen Klagen über das Sündenelend und die geistige und leibliche Not Israels, sondern er schaut diesem Elend fest ins Auge und beugt sich stumm unter Gottes Hand, weil er weiß, daß die Schuld daran allein beim Menschen liegt. In dieser Hinsicht ist Ps. 90 für die christliche Frömmigkeit von bleibendem Werte.

Aber zugleich offenbart uns dieses bedeutsame Zeugnis für die geistige Höhe der israelitischen Religion ihre Schranken. *Der heilige Ernst und die Schwermut dieses Bußgebets wird durch keinen Ewigkeitsstrahl verklärt.* Der Beter, dessen Worten wir hier lauschen, weiß nichts von einer ewigen Gemeinschaft mit Gott, von einem Jenseits, wo, was uns hier bedrückt, abgestreift ist in dem höheren Leben der vollendeten Gotteskindschaft. Mit dem Tode ist's, so glaubt er, für den Einzelnen aus, und nur die Gesamtheit der Frommen Israels, die mit jedem neuen Geschlecht wiederauflebt, hat eine Hoffnung für die Zukunft. Darum erfleht er auch die göttliche Gnade nicht für sich und den Einzelnen, sondern für das ganze Volk, denn das ist der Träger der Heilshoffnung. So haben wohl die meisten Frommen in Israel geglaubt, vgl. o. S. 37ff. und 83ff., und es hat lange gedauert, ehe sich die Jenseitshoffnung in der jüdischen Religion durchsetzte, und damit der Stachel des Todes beseitigt war. Wir aber blicken mutig von diesem Liede hinüber zum Kreuz auf Golgatha und beten mit dem Apostel: Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesum Christum (1. Kor. 15, 57).

In der jüdischen Überlieferung trägt Ps. 90 den hohen Namen des Mose, des „Gottesmannes", wie er auch 5. M. 33, 1 genannt wird. Das ist zwar historisch nicht haltbar, aber ein glücklicher Ausdruck der hohen religiösen Wertschätzung, die das Judentum dieser Dichtung zuteil werden ließ. Wer anders konnte so aus der Fülle schmerzlicher Erfahrungen mit der Macht der Sünde gesprochen, wer herzlicher für sein Volk Fürbitte eingelegt haben, als der größte in Israel!

Im Anschluß an Ps. 90 soll hier im Zusammenhang der Kultgebete besprochen werden *Ps. 106, ein Beispiel für ein öffentliches Bußgebet*, das im Tempelkult im *Wechselchor* vorgetragen wurde. Der Hauptteil dieser Dichtung, V. 6—46, hat die Form einer *Beichte* in Gestalt einer geschichtlichen Betrachtung. Diese Stilform kennt auch die prophetisch *Scheltrede*, vgl. z. B. Amos 1, 9ff., Hosea 11, 1ff., Jerem. 2, 1ff. Sie wird sich an alte *hymnische* Weisen anlehnen, in denen Gottes Großtaten an seinem Volke von der Urzeit an gefeiert wurden, vgl. 78, 4 „die Ruhmestaten Gottes" und die Betonung der Verpflichtung zur Belehrung der Jugend darüber V. 3. Näheres darüber u. III B 2. Die dieser Gattung eigentümliche Aufreihung wichtiger Momente der geschichtlichen Entwicklung Israels ist dann in verschiedene lyrische Gattungen übergegangen. So in den Hymnus Ps. 81 (vgl. o. S. 24ff.), in die Lieder Ps. 78 und 105 (s. u. III B 2), wozu Ps. 107 (o. S. 115ff.) zu vergleichen ist, und so auch in das Gebet Ps. 106. In den Bußgebeten, den sogenannten Widduj, ist die geschichtliche Aufreihung mit dem Grundmotiv: Gottes Gnade und Israels Undank, dann Stilregel geworden, vgl. z. B. die Gebete Esr. 9, 6ff., Nehem. 9, 6ff., Daniel 9, 4ff. Noch im Neuen Testament hat sie ihr Echo in der großen Verteidigungs- und Anklagerede des Stephanus Apostelgesch. 7, 1ff. und in der Missionspredigt des Apostels Paulus im pisidischen Antiochia Kap. 13, 16ff.

Das Verhältnis der verwandten Psalmen Nr. 78, 105 und 106 hat F. Delitzsch treffend charakterisiert, wenn er sagt, die Rekapitulation der Geschichte der israelitischen

Vorzeit erfolge in jedem in anderer Absicht und Weise, in Ps. 78 didaktisch, in Ps. 108 hymnisch und in Ps. 106 beichtend.

106.

[1]Danket dem Herrn, der so gütig, denn seine Gnade währt ewig!
[2]Wer könnte des Herrn Heilstaten nennen,
wer kündete all seinen Ruhm!
[3]Heil denen, die am Recht festhalten, allezeit Gerechtigkeit üben!

[4]Gedenke mein, Herr, bei deines Volkes Begnadung,
o schenke auch mir dein Heil,
[5]Daß ich mich weide am Glück deiner Freunde,
mich erfreue der Freude deines Volkes,
Lobsinge mit deinem Erbe!

[6]Wir sind Sünder gleich unsren Vätern,
haben gefehlt ‹und› gefrevelt –
[7]‹›In Ägypten achteten sie nicht deiner Wunder,
vergaßen der Fülle deiner Gnade,‹›
Rebellierten ‹wider Gott› am Schilfmeer.
[8]Doch er half um seines Namens willen,
auf daß er seine Stärke erzeige:
[9]Er schalt das Meer, da ward es trocken,
ließ durch Tiefen sie ziehn wie auf der Trift,
[10]Und so rettete er sie vorm Hasser und erlöste sie aus Feindes Gewalt.
[11]Die Wasser bedeckten ihre Dränger, nicht einer von ihnen blieb über.
[12]Da glaubten sie seinem Wort und sangen von seinem Ruhm.

[13]Schnell vergaßen sie seine Taten,
‹und› wollten seines Rates nicht warten,
[14]Sie gierten voll Gier in der Wüste, versuchten Gott in der Steppe,
[15]Da gab er, was sie begehrten und sandte ihnen die Seuche.
[16]Sie eiferten im Lager wider Mose,
wider Aron, den Heiligen Gottes –
[17]Die Erde tat sich auf, verschlang Dathan
und bedeckte die Rotte Abirams,
[18]Feuer fraß ihre Rotte, die Flamme verzehrte die Sünder.

[19]Sie machten ein Stierbild am Horeb
und warfen vorm Gußbild sich nieder,
[20]So tauschten sie ihren Stolz
mit dem Bild eines Stieres, der Gras frißt!
[21]Vergessen war Gott, ihr Heiland, der Großes in Ägypten getan,
[22]Wunder im Lande Ham, Großtaten am Schilfmeer, –
[23]Da gedachte er sie zu tilgen, wenn nicht Mose, sein Auserwählter,
Vor ihm in die Bresche getreten,
seinen Grimm vom Vertilgen zu wenden.

[24]Sie verschmähten das wonnige Land, glaubten seinem Worte nicht,
[25]Sie murrten in ihren Zelten,
hörten nicht auf die Stimme des Herrn, –

[26]Da tat er den Schwur wider sie, in der Wüste sie alle zu fällen,
[27]Ihren Samen unter die Heiden ‹zu versprengen›,
sie zu zerstreuen rings in die Länder.

[28]Sie hingen dem Baal Peor an und aßen Opfer für Tote,
[29]Sie kränkten ihn durch ihr Tun, — da brach die Pest in ihre Reihen.
[30]Pineas trat auf, hielt Gericht, und der Plage ward Einhalt getan.
[31]Das ward zur Gerechtigkeit ihm
auf Geschlecht und Geschlecht gerechnet.

[32]Sie erzürnten am Haderwasser, da litt Mose um ihretwillen:
[33]‹Sie rebellierten› gegen Gott, er verging sich mit dem Munde.

[34]Sie vertrieben die Völker nicht, wie ihnen der Herr befohlen,
[35]Sie ließen mit den Heiden sich ein und lernten ihr böses Tun,
[36]Dieneten ihren Götzen — die wurden ihnen zum Fallstrick —
[37]Opferten ihre Söhne und ihre Töchter den Götzen,
[38]Sie vergossen unschuldig Blut,‹›
daß das Land durch Blutschuld entweiht ward.
[39]Sie wurden unrein durch ihr Tun
und hurten mit dem, was sie trieben.
[40]Da entbrannte Gottes Zorn wider sein Volk,
und es ekelte ihn sein Erbtum:
[41]Er gab sie in die Hand der Heiden,
daß ihre Hasser über sie herrschten.
[42]Ihre Feinde bedrängten sie hart und beugeten sie sich unter.

[43]Vielmals befreite er sie, doch sie trotzten mit sündigen Plänen.‹›
[44]Er sah auf ihre Not und Bedrängnis, sobald er ihr Flehen vernahm,
[45]Gedachte für sie seines Bundes,
voll Erbarmen in der Fülle seiner Huld,
[46]Ließ sie Gnade finden bei allen, die sein Volk ins Elend geführt.

[47]O hilf uns, Herr unser Gott, und sammle uns aus den Heiden,
Deinem heiligen Namen zu danken, uns deines Lobpreises zu rühmen!

[7] 'abhothenu am Anfang ist wohl erklärender Zusatz. — 'eljon. [33] Oder: er rebellierte gegen Gott (wörtlich: gegen seinen (heiligen) Geist?). [38] Randglosse: das Blut ihrer Söhne und Töchter opferten sie den Götzen Kanaans. [43] Randnotiz: sie verfaulten in ihren Sünden, vgl. 3. M. 26, 39 und Ez. 4, 17 (24, 23 33, 10).

[1] 118, 1 [6] 1. Kön. 8, 47 [9] Jes. 63, 13 [11] 2. M. 14, 28 [12] 2. M. 14, 31 [14] 4. M. 11, 4 [15] Jes. 10, 16 [20] Jer. 2, 11 [21] 5. M. 6, 12 [23] 5. M. 9. 25 Ez. 22, 30 und Jer. 18, 20 [24] 4. M. 14, 31 und Jer. 3, 19 Sach. 7, 14 [25] 5. M. 1. 27 [26] 2. M. 6, 8 u. ö. 4. M. 14, 29 [27] Ez. 20. 23 3. M. 26, 33 [28] 4. M. 25, 3 u. 5 [29] 2. M. 19, 24 [30] 4. M. 17, 13 25, 8 [31] 4. M. 25, 12f. 1. M. 15, 6 [33] 4. M. 11, 11 [34 ff.] 2. M. 23, 32f. u. ö. 5. M. 12, 31 (32, 17) [38 f.] 4. M. 35, 33 2. M. 34, 15f. 3. M. 17, 7 [46] 1. Kön. 8, 50.

Der liturgische Charakter des Bußgebets zeigt sich auch formal in der engen wörtlichen Anlehnung an die heiligen Schriften Israels, Gesetz und Propheten, vgl. o. S. 34. Es hat wie es scheint sogleich Aufnahme im Gottesdienst gefunden, denn der Verfasser der Chronik am Ausgang des 4. Jhdts v. Chr. kannte unsern Psalm bereits als letzten in einer Sammlung religiöser Poesie. 1. Chron. 16, 34–36 ist nämlich gleich Ps. 106, 1 und 47 und Schlußbenediktion V. 48 (vgl. die Einleitung). Und da der Chronist das Gebet zusammen mit Ps. 96 und 105 zur Schaffung eines

liturgischen Cento verwendet, das Asaph und sein Geschlecht bei der Einholung der Bundeslade gesungen haben sollen, so darf man annehmen, daß die genannten Psalmen zu seiner Zeit im Kultus längst eine feste Stätte hatten. Ps. 106 ist also eine liturgische Dichtung aus der Zeit lange vor Abfassung der Chronik.

Er beginnt mit einer bekannten hymnischen Introduktion, die sofort in die Ankündigung des Themas: Gottes Gnadenwege mit seinem Volke und Israels unfromme Weise, die so oft das Gericht herausgefordert hat, übergeht. Ehe aber das eigentliche Bußgebet V. 6–42 beginnt, ertönt eine einzelne Stimme, die um Anteil an dem Israel verheißenen Heil bittet, V. 4–5. Dieses Stück hat man als nicht ursprünglich beanstandet, doch liegt dazu kein Grund vor. Es ist sehr wohl möglich, daß der Verfasser des Gebets absichtlich auf die vom Chor gesungene Introduktion ein Solo folgen ließ, in dem die Bitte um Anteil an der erhofften Heilszeit als Anliegen jedes einzelnen Frommen zum Ausdruck gebracht werden sollte, gleichsam als Echo des Wunsches, den die Introduktion mit ihrem Segensspruch „O glücklich der, der an Gottes Geboten festhält!" ausgesprochen hatte.

Nun folgt in sechs Gesätzen das Widduj, die Betrachtung der Vergangenheit Israels unter dem Gesichtspunkt einer Generalbeichte der Lebenden für die Sünden der Väter. Dieses religiöse Solidaritätsgefühl ist ein charakteristisches Merkmal der jüdischen Religion. Es stammt aus ihrer starken geschichtlich-nationalen Verschränkung (vgl. o. S. 56 f.), die die einzelne religiöse Persönlichkeit nie ganz auf sich selbst und ihrem Gott stehen ließ, weil ihr Heil sich nicht ohne das des Volksganzen vollenden konnte. Vielleicht wirkte darin auch noch unbewußt jene uralte soziale Forderung der Haftung der Gesamtheit für die Sünden ihrer Glieder nach, gegen die die prophetische Religion schon früh angekämpft hatte, vgl. 5. M. 24, 16. Zur Illustration der dauernden Auflehnung Israels gegen Gott wird zunächst an 2. M. 14 f. erinnert, dann an 4. M. 11 und 2. M. 32 (5. M. 9, 7 ff.), endlich an 4. M. 13 f, 25 und 20, 3 ff. Im letzten Abschnitt begnügt sich der Dichter mit einer kurzen Charakteristik von Israels Verhalten in dem verheißenen Lande im Anschluß an 2. M. 23, 32 f. (34, 11 ff.), 5. M. 12, 1 ff. und des dadurch notwendig gewordenen göttlichen Gerichtes. So hat er die Linie der geschichtlichen Entwicklung schnell bis auf seine Zeit herunter geführt. Nun wird diesem bösen Tun Israels zusammenfassend noch einmal Gottes Gnade und Erbarmen gegenübergestellt und damit die Anwendung der geschichtlichen Betrachtung auf die Nöte der Gegenwart an die Hand gegeben (vgl. dazu o. S. 24 ff. zu Ps. 81).

Der kurze Abgesang bittet im Anschluß an die Vorstellung von Gottes nie endendem Liebeswillen um das Kommen der Heilszeit, indem er eine ihrer schönsten Gaben, Israels Sammlung aus der Zerstreuung zur Wiederaufrichtung des Reiches, betont. Das ganze Gebet ist also im letzten Grunde eschatologisch orientiert, auch dies ein Beweis, daß die Verse 4 und 5 dem Zusammenhange nicht fremd sind.

2. Gruppe.

Als 2. Gruppe innerhalb der Gattung der liturgischen Gemeindegebete stellen wir die Ps. 144, 102 u. 71 zusammen. Sie gehören zu den liturgischen Dichtungen im Psalter, die im engen Anschluß an die heiligen Schriften Israels und mit Verwendung von älteren religiösen Liedern verschiedenen Gattungscharakters für das Tempelritual zurechtgemacht worden sind. Für welche besonderen kultischen Zwecke, können wir nicht mehr feststellen. Auch die Entstehungszeit dieser Gebete kann nur ganz allgemein bestimmt werden: es handelt sich um verhältnismäßig junge Erzeugnisse der kultischen Lyrik. Ps. 144 ist ein Cento aus Teilen und Teilchen von Ps. 18, 8, 33, 39 und 104. Das erstgenannte Lied hallt am lautesten darin wieder. Den Schluß (V. 12–15) bildet ein lose angeknüpftes Gesätz, das wohl auch als ein Zitat aus einem älteren Liede anzusehen ist. Es spricht, wie Delitzsch richtig bemerkt hat, „eine durchaus eigentümliche Sprache ohne nachweisbare ältere Muster". Daran reiht sich ein kurzer Segensspruch.

Die Verse 12–15 malen einen idealen Glückszustand, sie enthalten also eine kurze, aber farbige und anschauliche Schilderung der Heilszeit. Erst daraus läßt sich der Sinn des Ganzen erschließen: Ps. 144 ist ein liturgisches Gebet um das Kommen der messianischen Herrlichkeit für Israel. In offenbar beabsichtigter enger Anlehnung an die Dankhymne Ps. 18 läßt der Verfasser das Volk Gott um Erlösung von

dem zeitlichen Elend der Fremdherrschaft (V. 7 u. 11) und um den Anbruch der Heilszeit bitten. Diesem Glaubensgedanken hat er eine Reihe bekannter lyrischer Motive dienstbar gemacht und so eine Liturgie von mehr gefühlsmäßiger als logischer Einheit geschaffen, vgl. den ähnlichen Fall bei Ps. 108 (= 57, 8–12 und 60, 7–14). Nur bei dieser Auffassung von der Entstehung des Psalms ist es möglich, ihm Verständnis abzugewinnen, und nur so wird man vor dem Fehler bewahrt, ihn in verschiedene, angeblich selbständige kleine Liedchen aufzulösen, die sich zufällig zu einem Ganzen zusammengeschlossen haben sollen.

Aus der ganzen Art des Gebets und seiner Sprache ergibt sich ohne weiteres, daß es ziemlich junger Herkunft ist. Näheres läßt sich aber bei dem gänzlichen Mangel konkreter Züge nicht sagen.

144.

[1]Gepriesen sei Gott, mein Fels,
Der meine Arme den Kampf gelehrt, meine Hände den Krieg,
[2c]Meine Kraft[d] und meine Burg, mein Hort und mein Erretter,
Mein Schild, in dem berge ich mich, der [c]Völker[d] unter mich zwang!

[3]O Gott, was ist der Mensch, daß du sein achtest,
das Menschenkind, daß du es hochhältst –
[4]Der Mensch, er gleichet dem Hauch, seine Tage dem flüchtigen Schatten!
[5]Herr, neige deinen Himmel, fahre herab,
rühre an die Berge, daß sie rauchen,
[6]Wirf deine Blitze und zerstreue sie, schieße deine Pfeile und schrecke sie,
[7]Recke aus deinen Arm aus der Höhe, reiß mich aus Wasserfluten![c]

[9]Ein neues Lied, Herr, will ich dir singen,
auf zehnsaitiger Harfe dir spielen,
[10]Der du Königen Sieg verleihst, David, deinen Knecht, erlöstest!
[11]Entreiß mich dem mordenden Schwerte,
errette mich aus der Fremden Gewalt,
deren Mund nur Falschheit redet, deren Rechte eine treulose Hand! – –
[12]Unsere Söhne in ihrer Jugend gleich sprossender Pflanzung,
Unsere Töchter gleich Säulen gemeißelt wie an Tempeln,
[13]Unsere Speicher gefüllt von aller Art spendend,
Unsere Schafe zu tausend, ja zehntausend auf der Trift,
[14]Unsre Rinder trächtig . . . . . .
Nicht Bresche noch [c]irgend ein Schaden[d],
kein Wehlaut auf unsren Gassen!

[15]Wohl dem Volk, dem es also geht,
ja glücklich das Volk, dessen Gott der Herr!

[7c] Der Rest von V. 7 u. V. 8 ist wohl nur versehentlich aus V. 8 wiederholt. [14] Es scheint eine Aussage ähnlich der in 13[b] zu fehlen. — joseth Auszug (der Kriegsgefangenen)? Oben ist ganz frei übersetzt.

[1] 18, 35 [2] 18, 3 [3] 8, 5 [4] 39, 6 f. [5] 18, 10 [6] 18, 15 f. [7] 18, 17 [9] 33, 2 f.

Auch das liturgische Bittgebet Ps. 102, das zahlreiche Berührungen mit der Psalmen- und jüngeren Prophetenliteratur aufweist, wird man zu den Gemeindeliedern rechnen dürfen, die mit Benutzung von ganzen Stücken oder einzelnen Motiven aus der religiösen Lyrik für den Kultus zurechtgemacht worden sind.

102.

[2]Herr, höre auf mein Gebet, mein Schreien komme vor dich,
[3]Verbirg nicht dein Antlitz vor mir, wenn ich in Angst und Not!
Neige dein Ohr mir zu, wenn ich rufe, erhöre mich eilends!

[4]Ach, es schwinden ‹wie› Rauch meine Tage,
und mein Leib brennet wie Feuer,
[5]Versengt wie Gras und gedörrt ist mein Herz,
längst vergaß ich Speise zu nehmen,
[6]Ob meines Stöhnens klebt mir die Haut an meinen Knochen.
[7]Ich gleiche dem ‹Vogel› in der Steppe, der Eule im wüsten Gemäuer,
[8]Ich wache ‹und klage› wie auf dem Dach ein einsamer Vogel.

[9]Immerfort schmähn mich meine Feinde,
den Rasenden dien' ich als Schwur,
[10]Denn Asche eß' ich wie Brot und mische meinen Trank mit Tränen,
[11]Ob deines Grimms und Zorns, der mich packte,
mich hob und zu Boden streckte.
[12]Meine Tage sind wie Schatten am Abend, und, ach, ich verdorre wie Gras!

[13]Du aber, o Herr, thronest auf ewig,
und dein Name bleibt für und für –
[14]Du wirst dich erheben, dich Zions erbarmen,
denn es ist Zeit, sie zu begnaden, nun ist die Stunde gekommen,
[15]Sieh', deine Knechte lieben ihre Steine,
und es jammert sie ihrer Ruinen –
[16]Dann werden Heiden ‹deinen Namen› fürchten
und alle Könige der Welt deine Majestät!

[17]Ja, der Herr wird Zion bauen, in Majestät sich offenbaren,
[18]Sich der Elenden Gebet zuwenden und ihr Flehn nicht mißachten.
[19]Man schreibe das auf für's künftige Geschlecht,
und ein neues Volk lobpreise den Herrn,
[20]Daß ‹der Herr› geschaut aus seiner heiligen Höhe,
vom Himmel zur Erde geblickt,
[21]Zu erhören der Gefangenen Seufzen, zu lösen die dem Tode Geweihten,
[22]Seinen Ruhm in Zion zu künden, seines Namens Lob in Jerusalem,
[23]Wenn Nationen sich sammeln zumal und Reiche, dem Herrn zu dienen.

[24]Er brach auf dem Weg mir die Kraft, kürzte meine Tage.
[25]Nun fleh' ich: mein Gott, raff mich nicht fort in meines Lebens Mitte!
Du bist ja in Ewigkeit Gott,
[26]Vordem hast du die Erde gegründet,
und deiner Hände Werk sind die Himmel –
[27]Sie werden vergehen, du aber bleibst,
wie ein Gewand zerfallen sie alle,
Du tauschst sie wie ein Kleid – so wechseln sie,
[28]Du aber bleibst, und deiner Jahre ist kein Ende!
[29]Deiner Knechte Kinder werden bleiben,
ihr Same vor dir bestehen!

[7] qa'ath ist ein unbekannter Steppenvogel. [9] Vgl. die Fluchformel Jer. 29, 22. [18] Beidemal tephilla; man darf annehmen, daß der Dichter im Ausdruck wechselte, also tehinnatham zu lesen? [25] Text wohl verdorben.

[2] 39, 13. [3] 69, 18 u. 31, 3 (27, 9; 56, 10; 59, 17; 143, 7 u. ö.). [4] 37, 20. [6] Hiob 19, 20. [10] 42, 4 u. 80, 6. [12] 109, 23; 144, 4. [13] 9, 8; Klagel. 5, 19 (2. M. 3, 15). [15] Jes. 59, 19. [18] 22, 25. [20] 14, 2; 33, 13 f. (Jes. 63, 15). [21] 79, 11 (Jes. 42, 7; 61, 1 f.). [23] Jes. 60, 4. [25] Hiob 10, 2; Jes. 38, 10. [26ff.] Jes. 51, 6 ff. u. ö.

Als Ganzes macht diese den Vertrauensliedern (s. u. B 2 bβ) nahestehende Dichtung, in der die zeitliche Not des Beters durch den Glauben an den ewig treuen und gnadenreichen Gott überwunden wird, durchaus den Eindruck eines Kultliedes, vgl. bes. die Abschnitte V. 13 ff., 17 ff. und den Schluß des Abgesanges V. 26 ff. Aber die ganze erste Hälfte des Psalms und der Anfang des Abgesanges trägt so ausgesprochen den Charakter des persönlichen Klageliedes, daß man es wohl begreifen kann, wenn manche Erklärer allen Ernstes die Meinung vertreten, der überlieferte Psalm sei aus zwei ursprünglich selbständigen Gedichten zusammengesetzt. Aber das ist das Ergebnis einer kurzsichtigen Betrachtung, der entgegenzuhalten ist, daß die chorlyrischen Teile unseres Psalms V. 13 ff. und 26 ff. kein selbständiges literarisches Ganzes sind. Das literarische Problem von Ps. 102 ist also nur so zu lösen, daß man ihn für eine liturgische Komposition aus Teilen von Dichtungen ganz verschiedenen Charakters hält. Die Überschrift, die er jetzt trägt: „Gebet für einen Elenden, wenn er hinschmachtet und vor Gott seine Klage ergießt", bezieht sich wahrscheinlich ursprünglich auf das persönliche Bittgebet, das der ersten Hälfte des Psalms zugrunde liegt. Sie ist dann zugleich mit diesem auf die kultische Gemeinschaft umgedeutet worden, deren Sehnsucht nach dem künftigen Heil das ganze Lied Ausdruck geben sollte.

Das Gebet atmet durchaus die zwischen Zweifel und gläubiger Hoffnung schwankende Stimmung der Frommen im ausgehenden 6. Jahrhundert, und auf diese allein paßt doch wohl auch die Bitte um Wiederherstellung Zions. Die enge Berührung von V. 21 mit Ps. 79, 11 muß dann u. E. so erklärt werden, daß der Dichter des „makkabäischen" Psalms unser Gebet benutzt hat, nicht umgekehrt.

Ps. 71 ist ein Bittgebet, über dessen Gattungscharakter man kaum jemals zu einer einheitlichen Auffassung kommen wird. Nur das ist sicher, daß wir es auch hier nicht mit einem originalen Erzeugnis der religiösen Lyrik zu tun haben, sondern mit einer Komposition aus vorhandenen Motiven. Das zeigt gleich der Eingang des Liedes, der mit Ps. 31, 2–4 fast wörtlich übereinstimmt. Und die weitere Ausführung mit ihren deutlichen Entlehnungen oder Anlehnungen an andere Psalmen, besonders Ps. 22, bestätigt es. In der vorliegenden Form nun will der Psalm als Bittgebet der Gemeinde gelten, vgl. V. 19 f. So hat man ihn auch in alter Zeit verstanden. In der griechischen Übersetzung hat er nämlich eine dreiteilige Überschrift, die ihn auf David, auf die religiöse Gemeinschaft der Rekhabiten (vgl. Jerem. 35) und auf die Exulantenschar von 597 (vgl. zu Ps. 61) bezieht. Die Zuweisung an David ist sicher nur aus dem auch sonst erkennbaren Bestreben hervorgegangen, möglichst viele Psalmen geschichtlichen Größen zuzuweisen (vgl. die Einleitung). In den beiden anderen Überschriften dagegen haben wir alte Erklärungsversuche des Liedes zu sehen, aus denen hervorgeht, daß es schon früh als Gebet einer größeren Gemeinschaft angesehen wurde. Wenn nun der Psalm trotzdem überwiegend das Gepräge des persönlichen Bittgebets hat, so ist das wohl so zu erklären, daß sein Verfasser unbedenklich Motive und Wendungen aus dieser Gattung herübergenommen und auf Israels Leiden in Vergangenheit und Gegenwart bezogen hat. Es ist aber auch möglich, daß ein persönliches Bittgebet konventioneller Art absichtlich durch Einstellung einer Bitte für das Heil der Volksgemeinschaft zu einem Gebetsliede allgemeinerer Gattung umgeformt worden ist. Man vgl. etwa ein individuelles Lied wie Ps. 61, das mit einem Gebet für den König abschließt. Ps. 71 müßte dann zur Gruppe der geistlichen Bittgebete (u. B 2) gestellt werden.

71.

[1]In dir, Herr, berge ich mich, – o möcht' ich nimmer enttäuscht sein!
[2]Um deiner Gerechtigkeit willen ‹errette mich›,
neige mir dein Ohr und ‹befreie mich›!
[3]Sei mir ein schützender Fels, ‹eine Feste› zu meiner Rettung, –
Ja, du bist meine Felsenburg!

[4]Mein Gott, befrei' mich aus der Gottlosen Hand,
aus der Faust des Tyrannen und Frevlers!
[5]Du bist ja meine Hoffnung,
Herr mein Gott,
mein Vertrauen von Kind an,
[6]Von Mutterleib an bist du mir Stütze,
aus dem Schoß meiner Mutter hast du mich ‹entbunden›.
Dich muß ich allezeit rühmen!

[7]Ein Wunder bin ich für viele, doch du warst mein mächtiger Schutz;
[8]Des füllt sich mein Mund mit deinem Lob, mit deinem Ruhm allezeit.
[9]O laß mich nicht fahren in des Alters Tagen,
wenn die Kraft mir schwindet, verlaß mich nicht, Herr!
[10]Denn es ‹lauern› meine Feinde auf mich,
und die den Tod mir wünschen, beraten zusammen:‹›
[11]„Gott hat ihn verlassen,
verfolgt ihn und packt ihn,
ihm wird keine Hülfe!"

[12]O Herr, bleib mir nicht fern, mein Gott, eil' mir zu Hülfe!
[13]Laß zu Schimpf und Schanden werden, die mich anfeinden,
Laß in Schmach und Schande sich hüllen, die mein Unglück wollen!
[14]Des will ich allezeit harren und deines Ruhmes Fülle noch mehren;
[15]Mein Mund soll dein Rechttun künden, Tag um Tag deine Hülfe,
Denn ich weiß derer kein ‹Maß›!

[16]Ich will des Herrn Machttaten preisen,
des gedenken, daß gerecht du allein!
[17]Du hast's mich von Kind an gelehrt,
und annoch verkünde ich deine Wunder,
[18]Und so fort bis zum höchsten Alter!
Verlasse mich nicht, mein Gott,
Daß ich die Kraft deines Armes den Nachfahren künde,
[19]deine Gerechtigkeit ‹für und für›!

Der du Großes getan, wer gleichet dir, Herr!
[20]Du ließest Not und Elend‹› uns sehen – du wirst neu uns beleben
Und aus der Unterwelt finsteren Tiefen zurück uns führen,
[21]Wirst meine Hoheit mehren und mich ‹wieder› trösten!

[22]Ich will zur Harfe mit Dank dich preisen, deine Treue verkünden,
Will auf der Zither dir spielen, Israels Heiliger!
[23]Meine Lippen sollen jubeln, wenn ich dir spiele,
und meine Seele, die du erlöst,
[24]Mein Mund soll allzeit von deinem Rechttun sprechen,
weil in Scham und Schande, die mein Unglück wollten!

[2] tassileni oder thephalleteni; alles andere nach der Parallelstelle 31, 2—4. [6] Die Bedeutung des Verbums (gohi? gozi) ist unsicher. [10] arebhu. [13] wejikkalemu. [15] mispar? [19] gebhurathaekha oder sidheqathekha. tašubh? tosiph?

[1—3] 31, 2—4. [5—6] 22, 10 f. [12 f.] 22, 12 (20) 38, 22 40, 14 35, 26 u. ö. [15] 40, 6 und 139, 18. [18] 22, 31 f. [24] 35, 28.

Das Gebet führt in seinen einzelnen Gesätzen drei Themen durch: die Bitte um Errettung, den aus der religiösen Erfahrung geschöpften Glauben an Gottes Hilfe, und das Gelöbnis, diesen auch ferner jubelnd zu verkünden. Durch den lebhaften Wechsel dieser Motive kommt vielleicht eine allzu starke Bewegung in das Gedicht, doch wird sie durch die Töne innigster Frömmigkeit, die in ihm angeschlagen werden, etwas in ihrer Wirkung aufgehoben.

Wenn der Psalm im Geiste ganz Israels gesprochen zu denken ist, so bezieht sich die Bitte um Errettung natürlich auf politische Nöte des Volkes, und zwar zunächst wohl auf zeitgeschichtliche. Diese können wir freilich bei dem gänzlichen Mangel an konkreter Darstellung nicht näher bezeichnen. Aber von diesen blickt der Psalmist zurück auf Israels ganze Leidenszeit (V. 19 f.) und kann darum V. 7 mit Recht sagen, daß Gottes Volk Vielen wie ein Wunder erscheine. Schien es doch mehr als einmal so, als sollte Israel ganz aus dem geschichtlichen Völkerleben verschwinden. Wegen dieser Beziehung auf das Ganze und das zeitgeschichtlich Besondere der Geschichte Israels ist auch die Verbildlichung des Volkes durch den an der Grenze vom Greisenalter stehenden Frommen, der sich von Mutterleib an von Gott getragen und geführt weiß (V. 6, 9 und 18), wohl am Platze. Aber gerade diese aus Ps. 22 entnommenen Aussagen beweisen, daß der Verfasser dieses liturgischen Gebets ganz individuelle Gebetsworte auf Leiden, Glauben und Hoffen der Gesamtheit umgedeutet hat.

c) Liturgische Konventikelgebete.

Von einigen Bittgebeten im Psalter kann man mit völliger oder wenigstens ziemlicher Sicherheit sagen, daß sie für den Kultus der frommen Gemeinschaften bestimmt waren, jener Konventikel, in denen das religiöse Leben des Judentums sich neue Formen für einen neuen Inhalt geschaffen hatte. Wir glauben zu diesen Konventikelgebeten die Lieder Nr. 19, 8 ff. 31 und 40 rechnen zu dürfen. Natürlich sind das nicht die einzigen Gebete gewesen. Vieles andere liturgische Material dieser Art ist noch im Psalter überliefert, ohne daß wir imstande wären, direkte Beweise für die Benutzung eines Gebetsliedes im Gottesdienst der Frommen zu erbringen. So ist es z. B. sehr wahrscheinlich, daß die große Gruppe der „Lieder des Leids", die wir u. B 2 b α aus den geistlichen Bittgebeten aussondern, fast ausnahmslos in jenen Konventikelversammlungen als Gemeinschaftsgesänge verwendet worden ist. War doch die Not des Einzelnen, die in diesen Gebeten nach praktischem Ausdruck suchte, ein religiöses Erlebnis für alle Gleichgesinnten. Solche Lieder trugen also von vornherein trotz ihres persönlichen Ausgangspunktes Gemeinschaftscharakter.

Von den genannten drei Gebeten gibt sich Ps. 40 am deutlichsten als liturgisches Konventikelgebet zu erkennen durch seinen Aufbau und das religiöse Leitmotiv, die starke Opposition gegen den materiellen Kult des Tempelgottesdienstes.

40.

[2] Ich harrte gläubig des Herrn,
und er neigte sich mir und hörte mein Schreien:
[3] Er zog mich aus der Grube des Unheils, aus Schlamm und Schmutz,
Stellte meine Füße auf Fels, machte stark meine Schritte
[4] Und gab mir auf die Lippen
einen neuen Sang,
unserm Gotte ein Loblied!

Es sehen's gar viele voll Furcht und vertrauen auf den Herrn –
[5]O glücklich der, der den Herrn sein Vertrauen läßt sein,
Der's nicht mit Hoffärtigen hält und Lügendienern!
[6]Viel hast du ‹an uns› getan, Herr, mein Gott,
Deiner Wunder und Heilsratschlüsse‹›) dir gleichet sich nichts, –
Ich möchte reden und künden, doch sie sind unzählbar!

[7]‹Du begehrest nicht Schlacht- und Speisopfer – doch Ohren grubest du mir,
[8]Drum sage ich: siehe, hier bin ich,
in der Schrift ist mir, was ich tun soll, geboten –
[9]Mit Lust, o Gott, tu' ich deinen Willen,
und dein Gesetz ist ins Herz mir geschrieben!
[10]Von Huld und Treue gab ich Kunde in großer Versammlung,
ich verschloß nicht meine Lippen,
O Herr, du weißt es wohl!
[11]Deine Gnade verhehlte ich nicht,‹›)
sprach laut von deinem Heil und deiner Treue.›)

[12]So wirst du, Herr, nicht verschließen dein Erbarmen vor mir,
Dein Huld und Treue werden stets mich schirmen –
[13]Ach, es haben mich Leiden umringt unmaßen viele,
Es packten mich meine Sünden – mein Auge ward trübe,
Ihrer mehr denn meines Hauptes Haare – mein Mut ist hin!

[14]O Herr, in Gnaden errette mich, ‹›)eil' mir zu Hülfe!
[15]Laß in Schanden und schamrot sein, die nach dem Leben mir stehen,‹›)
Zurücke treten mit Schimpf beladen, die auf mein Unglück sinnen,
[16]Erschaudern ob ihrer Schande, die über mich rufen: ha, ha!
[17]Laß über dich jubeln und jauchzen, die dich, Herr, suchen,
Laß allezeit sprechen: Groß ist der Herr! die dein Heil begehren!

[18]Ich aber, so elend und arm – o Herr, ‹eil' mir zu Hülfe›,
Du bist ja mein ‹Helfer› und Retter, mein Gott, zögere nicht!

[7ff.] Text und Versbau sind in großer Verwirrung, obige Übersetzung also nur ein Versuch, dem Wortlaut Sinn und Form abzugewinnen. U. E. sind in V. 7 die Worte „Brandopfer und Sündopfer [lies ḥaṭṭâth] hast du nicht gefordert" Erklärung bzw. Variante V. 7ª, desgleichen V. 11ᵇ. bethokh libbi Varianten zu betokh me'aj V. 9? [15] Am Schluß noch „um es fortzuraffen", wohl kaum ursprünglich.

[3] 61,3. [4] 52,8 (Jes. 41,5). [5] Jer. 17,7 (Ps. 52,9). [6] 89,7; 137,17 71,15 u. 19f. [10] 51,15. [12] 25,21; 61,8. [13] 38,11; 69,5. [14] 22,20; 38,23. [15ff.] 35,4 21 26f. [18] 86,1 u. o.

Ps. 40 ist eine liturgische Komposition, zusammengesetzt aus einem persönlichen Dankgebet (V. 1–11) von der Art der o. S. 104f. besprochenen Dichtungen, und Motiven aus persönlichen Bittgebeten (V. 12–13 u. 14–18). Das Dankgebet ist wohl bis auf den Abgesang vollständig erhalten, das Gebetsmotiv V. 14–18 scheint auch in Ps. 35 (s. u. 2bα2) verwendet zu sein und findet sich in Ps. 70 mit unwesentlichen Varianten als selbständiges Lied wieder. Das ist ein Beweis dafür, wie leicht beliebte und fest geformte Motive zu besonderen kleinen lyrischen Stücken werden konnten.

Hinsichtlich der Anordnung der Gebetsmotive steht Ps. 40 ganz vereinzelt da. Sonst geht stets die Klage und Bitte des Beters dem Ausdruck des Vertrauens und dem darin begründeten Dankmotiv voraus, und dies allein hat psychologische Wahr-

heit. Hier dagegen hebt der Beter mit dem vollen Ausdruck des Dankes für die erfahrene Hülfe Gottes an, um dann mit einem Gebetsruf aus tiefer Not zu schließen. Das entspricht gewiß nicht lebendiger Frömmigkeit. Es läßt sich auch nicht mit dem Stil der Gebete Ps. 126 u. 85 (o. S. 122) in Vergleich stellen, denn dort geht der Klage und Bitte eine kurze **Reflexion** über die weit hinter dem Beter liegende geschichtliche Erfahrung von Gottes Gnade mit Israel voraus, die den Hintergrund bilden soll für die dunklen Schatten der Gegenwart. Das ist psychologisch durchaus wahr. Hier dagegen kommt, um mit Delitzsch zu reden, plötzlich „in den bis dahin einheitlichen Charakter des Psalms eine schwer begreifliche Dissonanz, das Magnificat stürzt zum kläglichsten De profundis ab". Da die Teile von Ps. 40 nicht selbständige literarische Stücke sind wie die von Ps. 27 (o. S. 108 f.), so muß man annehmen, daß die Dichtung als Ganzes nicht lebenswahre Poesie ist, sondern ein Erzeugnis der liturgischen Produktion und einer gewissen ästhetischen Entartung. Dieses Urteil darf uns aber nicht hindern, dem Psalm nach seinem religiösen Gehalt eine hervorragende Stellung in der überlieferten Sammlung zu geben.

Das im ersten Teil verwendete Dankgebet ist ein wertvolles Zeugnis für die Fortwirkung der von den Propheten angebahnten Vergeistigung der Religion Israels durch völlige Entwertung des materiellen Opferkults. Wir kommen auf diese religionsgeschichtlich bedeutsame Tatsache bei Ps. 51 und 50 zurück (u. 2 b β u. III B). Hier sei nur kurz auf Ps. 69, 31 f. und im besonderen auf die prophetischen Aussagen Am. 5, 21 ff. Hos. 6, 6; 10, 1 Jes. 1, 10 ff.; Micha 6, 6 ff.; Jer. 7, 21 f.; Jes. 40, 16; 66, 1 ff erinnert, die zusammen mit der von prophetischem Geist getragenen alten Erzählung 1. Sam. 15 (vgl. besonders V. 22 f.) gleichsam die Marksteine auf dem Wege zu dem hohen geistig-sittlichen Gottesbegriff sind, den jene Psalmsänger haben. An diese prophetischen Zeugnisse wird der Beter von Ps. 40 in erster Linie denken, wenn er im Gegensatz zu der Aussage V. 7 von dem in der „Buchrolle" aufgezeichneten Willen Gottes spricht, des weiteren dann natürlich auch an alle positiven Darlegungen des Sittengesetzes in den heiligen Schriften Israels, im besonderen an das Zehngebot 2. M. 20 (5. M. 5).

Wenn sich die Aussagen am Anfang des 2. Gesätzes auf den Gegensatz zwischen den Frommen und Gottlosen in Israel beziehen — und das ist das wahrscheinlichste — so haben wir hier wieder ein Zeugnis von dem ausgeprägten Gemeinschaftscharakter des in den Kreisen der Frommen gepflegten religiösen Lebens: die beseligende Erfahrung des einen, die er im Kreise gleichgestimmter Seelen (in „großer Versammlung" V. 10) mit Lob und Dank Gottes ausspricht, wird für alle zu einem rechten Herzenstrost. Ihr vielleicht schon wankender Glaube an Gottes gerechtes Regiment findet daran eine neue Stütze und trotzt so mutig den Stürmen des Lebens, die ihn wieder und wieder zu erschüttern drohen. So trieben die einzelnen Frommen mit den kindlich-fröhlichen Dankliedern in ihren Konventikeln Seelsorge.

Diese Solidarität des Glaubenslebens findet auch am Schlusse des Psalms kräftigen Ausdruck (V. 17). Die innere Erhebung der Gesamtheit der Frommen erscheint hier geradezu als Ziel und Zweck der Errettung des Beters vor seinen Feinden. Durch das Sündenmotiv, das in den Versen 12 f. ziemlich isoliert steht, stellt sich Ps. 40 zu den u. b α 1, 2. Gruppe behandelten persönlichen Bittgebeten.

31.

[2]In dir, Herr, berge ich mich, möcht' ich nimmer enttäuscht sein!
Um deiner Gerechtigkeit willen befrei' mich,
neige dein Ohr mir, rette mich eilends,
[3]Sei mir ein schützender Fels, eine Feste zu meiner Rettung,
[4]Ja, du bist meine Felsenburg,
wirst mich leiten( ) um deines Namens willen!

5Du entziehst mich dem Netz,
das sie mir heimlich gelegt,
denn du bist mein ‹Schutz›!
6In deine Hand befehl' ich mein Leben,
Herr, du befreist mich, du treuer Gott!
7‹Du hassest› alle, die an Götzen sich halten,
ich aber vertraue auf den Herrn.

8Ich will jubeln und jauchzen über deine Huld,
Daß du mein Elend erbarmend geschaut,
der Not meiner Seele geachtet,
9Mich nicht belassen in Feindesgewalt,
meine Füße aufs Weite gestellt!

10Sei mir gnädig, Herr, mir ist so angst,
mein Auge ist von Kummer getrübt,‹›
11Ja es schwindet mein Leben in Gram, meine Jahre in Seufzen,
Meine Kraft bricht ‹im Elend› zusammen, mein Leib ‹siecht dahin›,
12Zum Schimpf bin ich worden
all meinen Drängern,‹›
meinen Freunden ein Schrecknis,
Wer mich sieht auf der Straße, flieht scheu vor mir,
13Wie ein Toter, dem Gedenken entschwunden,
wie ein unnütz Gefäß bin ich!
14Ich höre das Gezischel vieler, Grauen ringsum,
Rat wider mich haltend alle zumal
ersinnen sie mir den Tod!

15Ich aber, o Herr, harre auf dich,
ich sage: du bist mein Gott,
16Mein Geschick steht bei dir, – o entreiß' mich
meinen Feinden ‹und meinen Verfolgern›!
17Laß dein Antlitz leuchten über mir, hilf mir in Gnaden!

18Herr, enttäusche mich nicht, dich ruf ich,
laß die Sünder enttäuscht sein, verstummen in den Hades;
19Verstummen müssen Lügenlippen,
Die wider Fromme Vermessenes reden in Stolz und Verachtung!

20Wie groß ist deine Güte, ‹Herr›, die du bewahrst deinen Frommen,
Die du tust an denen, die sich bergen bei dir, vor aller Welt!
21Du schirmst sie mit deiner Gnade ‹vor bösen Menschen›,
Birgst sie‹› vor dem Hader der Zungen!

22Gepriesen sei der Herr,
der mich wunderbar begnadet
in ‹Drangsal und Not›!
23Ich dachte in meiner Angst:
‹ich bin verstoßen› von deinem Antlitz –
Doch nein, du hörtest mein flehentlich Rufen, als ich zu dir schrie!

[24]Liebet den Herrn, all seine Frommen,
die Treuen behütet der Herr,
Doch hochmütigen Menschen zahlt reichlich er heim!
[25]Seid getrost, und fest sei euer Herz,
ihr alle, die ihr harret des Herrn!

[2] Die Versabteilung ist unsicher. [4] tanḥeni? tenahaleni? [10] Die Zusammenstellung Auge, Seele, Leib ist anstößig, letztere Ausdrücke wohl Glossen. [11] Der Sinn muß der oben angedeutete sein; jabhešu? [12] „und meinen Nachbarn sehr". wahrscheinlich eine entstellte Variante zum Folgenden. [13] Wörtlich: wie ein verdorbenes Gefäß, z. B. ein zerbrochener Tonkrug, den man zum Kehricht wirft; der Vergleich ist höchst anschaulich und auch in der proph. Lyrik beliebt, vgl. Jer. 22, 28; 48, 38. Im 1. Halbstichos ist vielleicht zu lesen kekelebh meth „wie ein toter Hund". [21] Text: „im Versteck deines Antlitzes", eine kühne, aber nicht unmögliche Wendung, da panim in der religiösen Sprache die Bedeutung „Gottes gnädige Gegenwart" hat. Oder ist kenaphaekha „deiner Flügel" zu lesen? sukka in V. 21b könnte erklärende Glosse sein nach 27, 5. — rukhese-(iš) ist unbekannt; der Sinn leicht zu erraten.

[2–4] 71, 1—3 [4] 23, 3 [5] 9, 16 u. o. [6] 55, 19 [7] Jona 2, 9 [8] Jona 2, 10 [9] 18, 20 26, 12 (4, 2) [10] 69, 18 6, 8 [11] 102, 4 [14] Jer. 20, 10 [17] 4, 7 [18] Ps. 25, 2f. [19] 94, 4 [20] 36, 8 und zum Ganzen 23, 5 — 17, 14 steht die gegenteilige Aussage. [21] 27, 5 [22] 28, 6 17, 7 [23] 116, 11 Jona 2, 5 [25] 27, 14.

Der liturgische Charakter dieses Gebets tritt schon in der wenig originellen Sprache hervor. Es bewegt sich ohne Zweifel mit Absicht in geläufigen Formen und Formeln der religiösen Lyrik. Originell und wirklich schön ist eigentlich nur die Bitte V. 6 geformt, die freilich für uns durch ihr neutestamentliches Echo besondere Klangfarbe hat, vgl. Luk. 23, 46. Sodann aber zeigt sich das Liturgische in der Farblosigkeit der das Klage- und Bittmotiv behandelnden Stücke, vgl. 2bal. Trotz vieler Einzelzüge wird die Gestalt des Beters und seine individuelle Lage nicht recht greifbar, und die direkte Herübernahme einer charakteristischen Wendung Jeremias (V. 14) trägt nur dazu bei, den Eindruck zu verstärken, daß auch dieses Gebetslied mehr liturgisch schön als religiös unmittelbar ist.

Den Grundton der Liturgie bildet das Vertrauensmotiv, das sich durch das ganze Gebet hinzieht, gleichsam immer stärker anschwellend, bis es am Schlusse zu einem vielstimmigen Lobgesang auf Gottes Güte und Gnade mit seinen Frommen wird, V. 20ff. Der Abgesang wendet die individuelle Erfahrung lehrhaft an zur Stärkung des Glaubens aller derer, die mit dem Sänger in der Treue gegen Gott und der Hoffnung auf sein Heil verbunden sind. Auch hier zeigt sich in Inhalt und Form die liturgische Abzweckung der ganzen Dichtung, vgl. besonders die leise Abwandlung des Trostspruches V. 25 im Verhältnis zu 27, 14. Diese Form der Aufforderung an einen größeren Kreis findet sich häufig in Konventikelgebeten, besonders in der Aussprache des Vertrauensmotivs, vgl. z. B. Ps. 22, 24 und 69, 33.

Von der Dichtung Ps. 19, 8ff. ist schon o. S. 73f. bei der Erklärung des Sonnenhymnus 19, 1ff. kurz gesprochen worden. Auch wenn die Meinung zu Recht besteht, daß Ps. 19 ein einheitliches Loblied auf Gottes Offenbarung in Natur und Geistesleben ist, so haben wir doch ein Recht, jeden Teil des Hymnus für sich zu betrachten, denn auch 19, 8ff. ist ohne Frage in Aufbau und Schema ein in sich geschlossenes lyrisches Lied, halb Hymnus, halb Gebet. Es mag von Haus aus ein individuelles geistliches Lied sein, wird aber wohl schon bald als klassisches Zeugnis des Verständnisses von Religion und Frömmigkeit in den Gemeinschaftskreisen in deren Kult Verwendung gefunden haben.

19, 8–15.

[8]Das Gesetz des Herrn ist ohn' Fehl, erquicket die Seele,
Das Zeugnis des Herrn ist verläßlich, macht Toren weise,
[9]Die Ordnungen des Herrn sind gerade, erfreuen das Herz,
Das Geheiß des Herrn ist lauter, erleuchtet die Augen,
[10]Die Religion des Herrn ist rein, bestehet auf ewig,
Die Gebote des Herrn sind Wahrheit, allesamt gerecht,
[11]Ja köstlicher als Gold und Feingold die Menge,
süßer als Honig und Wabenseim!

[12]Auch deinen Knecht, Herr, warnen sie täglich –
wer sie hält, hat viel Lohn:
Ach, wer merkt die Verfehlung, vergib die Sünde ohn' Willen!

[14]Bewahr' mich auch, Herr, vor den Frechen,
laß sie nicht mich beherrschen!
Dann bin ich ohne Tadel und von Todsünde rein.

[15]Laß meines Mundes Worte gefallen und meines Herzens Sinnen
Dir, Herr, ‹allezeit,› du mein Fels und Erlöser!

[11] 12, 7 [12] 90, 8 [14] Oder, wenn zed zu lesen ist: vor Bosheit? [15] Der Ausdruck „laß dir gefallen" (wörtlich: mögen sie angenehm sein) ist term. techn. in der Sprache des priesterlichen Rituals, vgl. 3. M. 1, 3f. Das Gebet ist also hier dem Opfer gleichgesetzt, vgl. 5, 4 u. 141, 2 40, 7 50, 8ff. 51, 18f.

Ps. 19, 8ff. ist in seinem ersten Teile (V. 8–11) ein Hymnus auf das Gesetz mit einem Stich ins Lehrhafte. In sechs nach Inhalt und Form genau übereinstimmenden Aussagen entfaltet der Dichter die ganze Herrlichkeit und Vollkommenheit der in der Thora niedergelegten Offenbarung Gottes und preist in hohen Tönen ihre lebenspendende Kraft für den Menschen. Auf diese kunstvolle Darstellung ist der Dichter gewiß sehr stolz gewesen. Nach unserm Geschmack entspricht sie vielleicht nicht ganz dem Ernst des Gegenstandes. Immerhin ist der Psalm noch erträglich im Verhältnis zu solchen rhetorisch-poetischen Spielereien, wie Ps. 119 (s. u. IIIB1).

An diesen hymnischen Teil schließt sich ein Bittgebet an, in dem der Dichter zunächst betont, daß er zu denen gehöre, die das Gesetz des Herrn zur Richtschnur ihres Lebens und Wandels gemacht haben und den Lohn dafür reichlich und täglich spüren. Daran fügt er eine doppelte Bitte: möchte ihm doch Gott in seiner Gnade und Liebe die mancherlei kleinen Schwachheits- und Irrtumssünden vergeben, von denen sich auch der Frömmste nicht freihalten kann, weil doch das Gesetz Gottes so vielgestaltig ist und darum den Menschen öfters wider seinen Willen und ohne sein Wissen zum Übertreter macht! Wer weiß denn z. B. immer, ob er den gesetzlichen Forderungen der kultischen Reinheit entspricht? Solche Sünden kann der gewissenhafte Fromme nicht sühnen, da ist er ganz auf Gottes Erbarmen angewiesen. Und dann noch eine Sorge, die er sich vom Herzen betet: gebe Gott, daß ihn die böse Welt nicht umstrickt und zu Fall bringt! Wie oft ist nicht schon ein Frommer durch das Glück der Sünder, die ihren Unglauben frech zur Schau tragen, irre geworden in seinem Glauben und schließlich zu Fall gekommen! Darum bittet der Fromme inbrünstig: führe mich nicht in Versuchung! Kommt aber Gottes Güte so seinem eigenen Streben nach „Gerechtigkeit" entgegen – und von der denkt der Fromme wohl nicht gering! –, dann kann es ihm ja an nichts fehlen. Er darf gewiß sein, vor Gottes Angesicht rein dazustehen, gerechtfertigt „durch des Gesetzes Werke".

Das Gebet trägt in jedem Worte den Stempel altjüdischer Frömmigkeit. So naiv und selbstbewußt hat gewiß die größere Menge der Frommen Israels gebetet, vgl. das o. S. 16 u. 106f. Gesagte. Sie lebten ja der festen Überzeugung, daß der Mensch,

wenn er nur will, Gottes im Gesetz geoffenbarten Willen erfüllen kann und daß ein großer Unterschied sei zwischen schweren Sünden, wie Leugnung Gottes oder Vergehen gegen die großen Forderungen des Sittengesetzes und der heiligen Kultordnung, und zwischen kleinen, läßlichen Sünden. Der Fromme aber, so glaubten sie, *will* von ganzem Herzen das Gesetz Gottes erfüllen, und er *tut* es auch wirklich, soweit es in seinen Kräften steht, während der Sünder mit Bewußtsein dagegen frevelt, weil ihm das Sündigen eine Lust ist, vgl. 36, 1 und 52, 5. Darum legt ja auch Gott einen verschiedenen Maßstab an Fromme und Sünder, vgl. zu Ps. 6.

Dieser kindlich-heiteren Auffassung von Religion tritt die prophetische Frömmigkeit des A. T.s selbst entgegen, wenn sie wie in Ps. 51, 6ff. den furchtbaren Ernst des „Gesetzes der Sünde" im Menschen betont. Und wir stellen dem als Christen das erschütternde Bekenntnis des Mannes gegenüber, der selbst in jungen Jahren in dem Wahne befangen war, Leben und Seligkeit durch eigene Kraft verdienen zu können, Römer 7, 14ff., wo es gegen den Schluß heißt: „Ich habe in meinem inneren Menschen volle Freude an dem Gesetz Gottes, aber ich erkenne in meinen Gliedern ein anderes Gesetz, das im Kriege mit dem Gesetz meiner Vernunft lebt und mich gefangen einschließt in dem Gesetz der Sünde in meinen Gliedern. *O ich armseliger Mensch, wer wird mich erlösen aus diesem Todesleibe!*"[1]) –

2. Geistliche Bittgebete.

Im Vorhergehenden ist der Versuch gemacht worden, aus der Gruppe der Bittgebete diejenigen auszusondern, die zu stehenden kultischen Handlungen oder zu bestimmten außerordentlichen religiösen Festakten in Beziehung stehend gedacht werden müssen. Dabei mußte als selbstverständlich angenommen werden, daß sich nicht von allen diesen Gebetsliedern mit gleicher Sicherheit der ursprüngliche Zusammenhang mit kultischen Begehungen irgend welcher Art feststellen läßt. Wenn nun im Folgenden versucht werden soll, die rein *geistlichen*, also ohne ursprüngliche Verbindung mit kultischen Handlungen gedachten Bittgebete zu einer Gruppe zu vereinigen, so muß wiederum der Vorbehalt gemacht werden, daß man das von einigen dieser Lieder nur mit Wahrscheinlichkeit behaupten kann. In Ermangelung fast jeder Überlieferung über den Gattungscharakter der Psalmen sind wir oft nur auf Vermutungen aus der Gesamthaltung eines Gebetsliedes und dem Auftreten bestimmter charakteristischer Motive und Wendungen angewiesen. Es darf deswegen nicht Anstoß erregen, wenn andere Erklärer der biblischen Psalmen, deren Auge für die vorhandenen Gattungsunterschiede geschärft ist, gelegentlich zu abweichenden Ergebnissen in der literatur- und religionsgeschichtlichen Gruppierung dieser Poesie gelangt sind.

Wir sehen also mit obigem Vorbehalt in der im folgenden behandelten großen Gruppe solche Gebete, die von Haus aus ohne Beziehung waren zum gottesdienstlichen Handeln der Volksgemeinschaft oder einzelner Kreise. Als solche haben sie zunächst immer nur literarisch existiert. Es ist aber damit nicht ausgeschlossen, daß Lieder, die sich besonderer Beliebtheit erfreuten, früher oder später liturgisch-kultisch verwendet worden sind.

Dieser ihrer Herkunft nach gehören die Gebetslieder der 2. Gruppe zur Gattung der *individuellen* religiösen Lyrik. Die Dichter solcher Gebete sind nicht liturgisch interessierte Priester, sondern einzelne fromme Persönlichkeiten, die der Dichtkunst mächtig waren und in sich das Bedürfnis empfanden, dem poetisch Ausdruck zu geben, was sie selbst religiös bewegte oder was gemeinsames religiöses Erlebnis, des Volkes oder ihres besonderen Kreises, war. Diese Verschiedenheit der das Gebet bestimmenden Anlässe bestimmt die *Form* der Lieder. Gemeinsames Leid sucht im Liede nach anderen Stilformen als der poetische Ausdruck ganz persönlicher Empfindungen und Verhältnisse. Dort begegnen die typischen Formen der kultischen Chorlieder, hier die des religiösen Einzelliedes. Dort herrscht mehr oder weniger stark das Konventionelle in Sprache

[1]) Nach der Übersetzung *Jülichers* in „Die Schriften des Neuen Testaments usw herausgeg. von Joh. Weiß" 2. Bd. S. 270. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

und Gedankenführung, hier macht sich das Bestreben bemerkbar, die Fesseln des Herkommens in Aufbau, Stil und Sprache zu überwinden und dem eigensten religiösen Erleben in der poetischen Darstellung persönliches Gepräge zu geben. Es sind das im wesentlichen dieselben Unterschiede, die wir überall in der religiösen Poesie der alten Kulturvölker feststellen können, nur daß sie da, wo sich das persönliche religiöse Leben frommer Individuen einer ausgebildeten Priester- und Ritualreligion entgegenstellt, viel stärker in die Erscheinung treten als in Israel, wo die von den Priestern, ihrem Kult, ihren Riten und ihren Liturgien bestimmte Ausprägung der Religion niemals das Übergewicht gehabt hat.

Wir verteilen die geistlichen Gebetslieder auf drei Gruppen, indem wir unterscheiden a) Gebete, die ihre Entstehung einer bestimmten geschichtlichen Notlage Israels verdanken und von führenden Persönlichkeiten dieser Zeit gedichtet sind als Ausdruck des religiösen Gemeingefühls; b) Gebete aus den Konventikeln der Frommen, deren religiöses Eigenleben wir schon bei den Hymnen und Dankgebeten beobachten konnten; hier ist zu unterscheiden zwischen solchen Gebetsliedern, die von ganz persönlicher Haltung sind und solchen, die das Leid, die Bitte und den Glauben einer Gemeinschaft Gleichgestimmter aussprechen; c) individuelle Gebetslieder großer religiöser Persönlichkeiten.

a) Lieder des Leids aus nationaler Not.

1. Gruppe: Gebetslieder aus der Zeit nach 586.

Als 1. Gruppe in der Gattung der geistlichen Bittgebete sollen hier Ps. 80 u. 89 und im Zusammenhang damit Kapitel 5 der sog. Klagelieder behandelt werden. Als Anhang folgt dann eine kurze Besprechung des 3. Kapitels der Klagelieder.

Diese Dichtungen sind das Echo einer Zeit dumpfen Druckes für Israel. Das Joch der Fremdherrschaft lastet auf dem Volke, und vergeblich schauen die Frommen nach den Zeichen einer Wendung in dem traurigen Lose Israels aus. Wir befinden uns in diesen Liedern ohne Frage weit vor den stürmischen Zeiten des makkabäischen Freiheitskampfes, deren Gebete ja auch aus einem ganz andern Ton gehen, vgl. u. S. 148ff. Man wird kaum fehlgehen, wenn man diese Psalmen dem älteren Judentum zuweist, den Jahrzehnten nach der Zerstörung Jerusalems bis herab auf die Zeit, wo die Wiederherstellung Israels durch das Wohlwollen des Perserkönigs Cyrus wie ein kurzer schöner Traum erschien in all dem politischen Elend, unter dem die Juden vorher wie nachher zu leiden hatten. Sie sind also älter als die ergreifenden Chorlieder Ps. 85 und 126 (o. S. 122), die auf die Zeit der politischen und religiösen Neugründung nach 536 zurückblicken. Klagel. Kap. 5 ist wohl die älteste dieser Dichtungen. Mit ihr wollen wir darum beginnen.

Klagelieder Kap. 5.

[1]Gedenke, Herr, dessen, was uns geschah,
blick her und sieh unsre Schmach!
[2]Unser Erbe ward Fremden zuteil, unsre Häuser Ausländern,
[3]Wir sind Waisen geworden, ohne Vater, unsre Mütter gleich Witwen,
[4]Unser Wasser trinken wir um Zahlung,
unser Holz wird um Geld uns zuteil,
[5]Der Knechtschaft Joch auf dem Nacken —
so müde und doch ohne Ruhe!

[6]Ägypten boten wir die Hand, Assur, um leben zu können —
[7]Ja, unsre Väter frevelten und starben —
und wir, wir tragen ihre Sünden!
[8]Knechte wurden unsre Herren — niemand entreißt ihren Händen,

[9]Mit Gefahr nur gewinnen wir Nahrung,
in Angst vor dem Schwert in der Wüste.
[10]Unsre Haut ‹ist geschwärzt› gleich dem Ofen
vor des Hungers zehrenden Gluten.

[11]Weiber wurden in Zion geschändet, Jungfrauen in den Städten Judas,
[12]Edle hängten sie auf, mißachteten die Würde der Greise,
[13]Jünglinge müssen Frohndienst tun,
und Knaben unter Holzlasten fallen,
[14]Nicht sitzen mehr Greise im Tor, nicht tönt mehr der Jünglinge Spiel,
[15]Hin ist unsres Herzens Freude, in Trauer unser Reigen gewandelt.
[16]Es fiel uns vom Haupte die Krone –
weh' uns, daß wir sündlich gefrevelt!

[17]Des ward unser Herze siech, darob unsre Augen trübe,
[18]Über den Zionberg, der verwüstet, auf dem die Füchse sich tummeln –
[19]Du aber, o Herr, thronest auf ewig,
dein Herrscherstuhl steht für immer, –
[20]Warum willst du uns immer vergessen, für alle Zeit uns verlassen?
[21]Laß, Herr, uns wieder erstehen, mach neu unsre Tage wie ehmals!
[22]Ach, hast du uns ganz verworfen, und grollst du uns so unmaßen?

[5] Der Text ist nicht in Ordnung, die Übersetzung sucht nur den Sinn wiederzugeben. [12] 3. M. 19, 32; die Anspielung ist wohl beabsichtigt. [13] ṭehon Handmühle? Wahrscheinlich ist auch hier der Text entstellt. [21] Anspielung an Jer. 31, 18.

In dieser Dichtung, deren tieftrauriger Ausgang an die Schlußstrophe des erschütternden Buß- und Bittgebetes Jes. 63, 7–64, 11 (Bd. II, 3 S. 130ff.) anklingt, wird das Unglück Israels nach der nationalen Katastrophe von 586 in so anschaulichen Einzelzügen und mit so starkem Gefühl geschildert, daß wir hier sicherlich keine auf dichterischer Nachempfindung beruhende spätere Darstellung vor uns haben, sondern das Werk eines frommen Dichters, in dessen Erinnerung die Schreckensszenen der Zerstörung Jerusalems und der geliebten Heimat unauslöschlich lebten. Wir müssen ihn also unter den in Palästina verbliebenen Juden der Zeit um 560 suchen. In diese Zeit wird auch das oben erwähnte Bußgebet im zweiten Anhange des Jesaja-Buches gehören. Alle Aussagen des Bittgebets über die derzeitige Lage Israels lassen sich von da aus erklären: der Tempelberg liegt wüste, ein großer Teil des judäischen Landes ist in den Besitz der Fremden, d. h. der chaldäischen Sieger oder auch der feindlichen Nachbarn Israels übergegangen. Kinder hat der Krieg des Vaters, Frauen des Mannes beraubt. Sie sind gefallen oder als Sklaven in Feindesland geschleppt. Die in der Heimat Verbliebenen aber fristen unter drückenden politischen Verhältnissen ein jämmerliches Dasein.

Aber wir können unser Urteil über die Entstehungszeit dieser Dichtung noch durch einen weiteren Beweis stützen. Zweimal kommt unser Dichter auf die Sünde des Volkes als den eigentlichen Grund seines Elends zu sprechen, V. 7 und 16. Dort sagt er angesichts der Leiden, die über Israel gekommen sind, der Fluch der Sünden der Väter laste schwer auf den Nachgeborenen, hier klagt er sich selbst mit allen seinen Volksgenossen, den toten und den lebenden, der Sünde gegen Gott an. V. 7 darf also nicht so verstanden werden, als wolle der Dichter die Schuld an Israels Untergang auf die Väter abwälzen und sich mit den Lebenden als unschuldig Leidende hinstellen. Von solcher Überhebung ist er frei. Er bekennt sich vielmehr zu der furchtbaren Wahrheit des Satzes, daß Gott die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied (2. M. 20, 5). Ihm ist also die Sünde in der ganzen gottgeordneten Gewalt ihrer einmal entfesselten Macht zum Bewußtsein gekommen, und in dieser niederbeugenden Erkenntnis spricht er V. 7 von den Sünden der Väter,

die trotz dem Gericht, das Gott über jene verhängte, sich auswirken an den Söhnen und Enkeln. Dieser Fromme widerspricht also entschieden dem sündigen Hochmut der Zeitgenossen Ezechiels, die da meinten, mit Gott rechten zu dürfen, weil er sie für die Sünden der Vorfahren büßen lasse, vgl. Ez. 18, 1 f. Zu seiner Zeit gab es in Juda gewiß noch Viele, die ebenso dachten und mit ihrer unbußfertigen Gesinnung den Frommen ein Stein des Anstoßes waren, vgl. Jes. 65. Somit erweist sich unsre Dichtung auch in dieser wichtigen Aussage als ein Erzeugnis des 6. Jahrhunderts.

Die Verse 11 und 12 hat man streichen wollen, weil sie angeblich nicht in den Zusammenhang der Schilderung gegenwärtiger Not passen. Das ist wenig überlegt. Das 3. Gesätz faßt offenbar noch einmal, wie mit einem Blick auf Vergangenheit und Gegenwart, eigenes Leid und das Elend der in die Gefangenschaft Geschleppten, die ganze Demütigung Israels zusammen. Die Erinnerung an die Greueltaten der Eroberung Jerusalems ist also ganz am Platze und in ihrer typisierenden Art auch durchaus gelungen. Man muß außerdem beachten, daß jedes der drei ersten Gesätze mit einem geschichtlichen Rückblick beginnt. Diese Darstellungsart ist also Absicht.

Ps. 80 und 89 setzen dieselbe geschichtliche Lage Israels voraus. Aber zwischen beiden Dichtungen besteht auch eine unverkennbare literarische Beziehung. Das Bild vom Weinberg, dessen Mauern eingerissen wurden und den nun die wilden Tiere zerwühlen (80, 9 ff.), kehrt in 89, 41 f. wieder, zum Teil in wörtlicher Anlehnung. Daraus hat man geschlossen, daß Ps. 89 jünger sei als Ps. 80, und da man Ps. 80 für makkabäisch hielt, so setzte man Ps. 89 noch später an. Aber diese Schlußfolgerung ist u. E. nicht zulässig. Es ist immer mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein und dasselbe Motiv von mehreren Dichtern gleichzeitig und unabhängig von einander benutzt worden ist. Und selbst wenn der Vf. von Ps. 89 das Lied Ps. 80 vor sich gehabt hat, durfte nicht gefolgert werden, daß er lange Zeit nach dem Dichter von Ps. 80 geschrieben hat, denn auf Originalität macht er auch sonst keinen Anspruch, weder im Ganzen noch im Einzelnen. Er könnte darum auch aus einem zeitgenössischen lyrischen Produkt ein ihm geeignet scheinendes Motiv aufgenommen haben. Ist nun überdies die Herleitung von Ps. 80 aus der Zeit des großen Freiheitskampfes im 2. Jhdt. nur eine Vermutung, so fällt jene ganze Beweisführung zusammen.

80.

[2]O Hirte Israels, vernimm, der du Joseph geleitet wie Schafe,
Der du thronst auf Keruben, erscheine
[3]vor Ephraim und Benjamin und Manasse!
Biete auf deines Heldentums Kraft und komm, o komm uns zu Hilfe!
[4]‹Herr Gott›, laß uns wieder erstehen,
laß dein Antlitz uns leuchten, daß uns Heil widerfahre!

[5]Herr Gott, wie lange schon
lodert dein Zorn
gegen ‹den Rest› deines Volkes!
[6]Du ließest sie ‹Sorgenbrot› essen, tränktest sie mit Tränen unmaßen,
[7]Du ließest unsre Nachbarn um uns hadern,
und unsre Feinde Spott ‹mit uns› haben!
[8]‹Herr Gott›, laß uns wieder erstehen,
laß dein Antlitz uns leuchten, daß uns Heil widerfahre!

[9]Einen Weinstock hobst du aus aus Ägypten,
verjagtest Nationen und senktest ihn ein,
[10]Gabst ihm rechten Boden, daß er Wurzeln aussandte
und seine Reben über das Land –

[11]Berge bedeckte sein Schatten, seine Ranken die Zedern Gottes,
[12]Er dehnte seine Zweige bis zum Westmeer,
und bis zum Strome im Ost seine Schossen! — —
[13]Warum hast du seine Mauer gebrochen,
daß die Wandrer seine Früchte sich pflücken?
[14]Es frißt ihn der Eber aus dem Walde,
des Feldes Getier verstört ihn —
[15c]Herr Gott, laß uns wieder erstehen,
laß dein Antlitz uns leuchten, daß uns Heil widerfahre!

[15]Blick herab vom Himmel und schau!
O sieh nach dem Weinstock und ‘heg’ ihn’,
[16]den du mit deiner Rechten gepflanzt!
[17c]Man hat ihn verbrannt, ihn zerfetzt,’
vor deinem Zornblick gehn sie dahin.
[18]O halte deine Hand über den Mann deiner Rechten
und ‘den Sohn’, den du dir geeignet!
[19c]Gib uns Leben, so wolln wir dich preisen
und nimmermehr von dir lassen!’
[20]Herr Gott, laß uns wieder erstehen,
laß dein Antlitz uns leuchten, daß uns Heil widerfahre!

Der Text ist leider schlecht überliefert, so daß wir mehrfach auf Vermutungen angewiesen sind. Das dreimalige Auftreten desselben Verses am Schluß von Sinnabschnitten macht es sehr wahrscheinlich, daß in V. 15 (Anfang) der Rest dieses Kehrverses erhalten ist, mithin hier eine Strophe schließt. Danach ist der Psalm oben aufgeteilt worden. Die ungleiche Länge der so entstehenden Gesätze kann nicht als entscheidender Gegengrund angeführt werden, denn auf Symmetrie legt die hebräische Poesie keinen Wert, vgl. die Einleitung. Immerhin wäre es möglich, daß der Text in der Mitte besonders stark gelitten hat, und daß in V. 9—16 zwei Strophen mit Kehrvers stecken. Dann hätte Ps. 80 aus fünf mit Kehrvers schließenden drei- bzw. fünfstichischen Gesätzen bestanden. — In dem Kehrvers V. 4, 8 (15) ist durch den Ersatz des ursprünglichen Gottesnamens Jahwe durch ’elohim (vgl. die Einleitung) die unmögliche Verbindung ’elohim ṣebha’oth entstanden; in V. 5 und V. 20 stehen noch beide Gottesnamen nebeneinander. Wir haben oben den alten Gottesnamen jahwae ṣebha’oth einfach durch „Herr Gott“ wiedergegeben, um den zu häufigen Ausdruck „Herr Zebaoth“ zu vermeiden, vgl. auch Ps 46. — [6] Das zweimalige dim‘a in demselben Vers ist anstößig; „Sorgenbrot“ soll irgend einem Synonymon zu dim‘a entsprechen. [7] manod „Kopfschütteln“, eine orientalische Geste des Spottes (vgl. 44, 15), paßt besser zu la‘ag „Spott treiben“. [16] Vielleicht kannah zu lesen nach ass. kunnû? 16b ist Variante zu 18b und enthält wohl die ursprüngliche Lesart. [19] Die Vershälften sind umzustellen.

[2] 81, 6 77, 16; 78, 52 [5] 74, 1; 5. M. 29, 19 [6] 42, 4 [11] 104, 16 [12] Jes. 27, 6 [14] 50, 11; zum Bilde vgl. Jes. 7, 18 30, 6 [18] Hos. 11, 1. In ’iš jeminaekha soll wohl eine Anspielung an Benjamin liegen.

Das Gebet führt das in diesen Psalmen beliebte Thema „Einst und jetzt“ in bezug auf das Schicksal Israels durch, zuerst in unbildlicher Darstellung, dann in dem Bilde vom Weinstock. Gott hat ihn einst als rechter Landwirt, der seine Reben zu veredeln strebt, aus Ägypten ausgegraben und in sein Erbland verpflanzt. Dort ist er zu einem gewaltigen, alles beschattenden Gewächs gediehen. Nun aber gleicht er einem Weinberg, der schutzlos den Tieren preisgegeben ist und von Allen geplündert wird. Dieses Bild oder richtiger diese Bildergruppe ist der Sprache der Propheten entnommen. Wir treffen sie bei Hosea, Jesaja, Jeremia und Ezechiel. Aber

schon der alte Segensspruch über Joseph 1. M. 49, 22 verwendet den Weinstock als Bild für Josephs Wohlstand. Die Propheten stellten unter diesem Bilde gern die geistige Entartung ihres Volkes dar, so zuerst wohl Hosea in 10, 1, danach Jesaja (in der meisterhaften Parabel vom undankbaren Weinberg Kap. 5) und Jeremia in 2, 21. Etwas anders gebraucht es Ezechiel in der Allegorie 17, 1 ff., die die bösen Folgen der Felonie Zedekias vor Augen stellen soll. Am nächsten verwandt mit dem bildlichen Ausdruck in Ps. 80 ist die kurze Vergleichung Jes. 3, 14, wo Israel der Weinberg, die Leiter des Volkes dessen mutwillige Verwüster sind. In V. 9 ff. liegt also eine originelle, aber ästhetisch nicht recht befriedigende Mischung jesajanischer und ezechielischer Bilder vor.

Die Pointe dieser Allegorie ist der schmerzliche Gegensatz zwischen Israels einstiger politischer Größe und seinem jetzigen Elend. Die Vergangenheit erstrahlt dem Dichter im Glanze messianischer Herrlichkeit, denn die idealen Grenzen, die er V. 12 nennt, sind ein stehender Zug in der Schilderung des erhofften Reiches des Erretterkönigs, vgl. Micha 5, 3; Zach. 9, 9 f.; Ps. 72, 8. Im Hinblick darauf darf man wohl auch in den Ausdrücken „Mann deiner Rechten" und „Menschenkind" — oder vielleicht ursprünglich deutlicher „Sohn" — eine messianische Anspielung erkennen, wenn sie auch zunächst auf Israel zu beziehen sind. Aber das Eine schließt das Andere nicht aus, vielmehr wäre die Doppelheit der Beziehung für hebräischen Geschmack eine besondere Feinheit der Dichtung. Und vielleicht verhilft sie uns zum Verständnis der rätselhaften Worte in V. 2 und 3: „erscheine (wörtlich: leuchte auf im Lichtglanz) vor Ephraim, Benjamin und Manasse". Zeitgeschichtlich lassen sie sich nur sehr gezwungen erklären, auch der Hinweis auf 4. M. 2, 18 f. macht die Absicht, die den Dichter bei der Wahl dieser Stammnamen leitete, nicht deutlicher. Dagegen läßt sich die Bitte, zumal wenn sie von Juda gesprochen wird, als poetischer Ausdruck der Hoffnung auf Sammlung und Wiederherstellung ganz Israels in der messianischen Zeit zwecks Niederwerfung seiner Feinde wohl verstehen. Ist diese Deutung der Stelle richtig, so gehört Ps. 80 zu den vielen Dichtungen des Psalters, in denen die eschatologische Erwartung Israels Ausdruck gefunden hat.

89.

[2]Gottes gnädiges Walten will ich allzeit besingen,
bis zum fernsten Geschlecht deine Treue künden!
[3]‹Du sprachst› einst: „Auf ewig soll der Gnadenbau dauern —‹›
[4]Ich schloß einen Bund mit meinem Erkornen,
habe David, meinem Knechte, geschworen:
[5]Deinem Haus geb' ich ewig Bestand,
deines Thrones Bau für und für."

[6]Es preisen die Himmel, o Herr, deine Wunder,
man preist deine Treue im Kreise der Hehren,
[7]Denn wer dort droben gleichet dem Herrn,
ist Gott vergleichbar unter den göttlichen Wesen!
[8]Ein Gott voller Schrecken im Kreise der Hehren,
groß und furchtbar über alle dort oben —
[9]Herr‹›Zebaoth, wer ist wie du!
‹Huld› und Treue sind dein Gefolge.

[10]Du bist's, der Herr ward über des Meeres Großtun,
seiner Wogen ‹Toben› — du bringst es zur Ruhe.
[11]Du warst's, der Rahab's Leichnam zerschmiß,
der mit kraftvollem Arm seine Feinde zerstreute.

12Dein ist der Himmel, dein auch die Erde,
die Welt und was drinnen, du hast sie gegründet.
13Norden und Süden, du hast sie geschaffen,
Tabor und Hermon jubeln über dich.
14Du hast des Armes wehrhafte Kraft,
stark ist deine Hand, erhoben deine Rechte.
15Recht und Gericht sind deines Thrones Stützen,
Gnade und Treue stehen vor dir!

16O glücklich das Volk, das Jubelruf kennt,
(das im Licht deines Antlitzes wandelt!
17Sie jubeln über dich allezeit und (jauchzen) ob deiner Gnade,
18Denn du bist die Kraft, die sie schmückt,
durch deine Huld (ragt) hoch unser Horn.
19Ja, des Herrn ist unser Schutz und Schirm,
Israels Heiliger schützt unsern König!

20Einst hast du (deinen) Frommen offenbart:
Ich hab' einen Helden (gekrönt),
einen Jüngling erhöht aus allem Volk,
21Habe David, meinen Knecht, gefunden, mit heiligem Öl ihn gesalbt.
22Meine Hand soll ihn allezeit halten,
mein Arm ihn stärken und stützen,
23Kein Feind soll ihn je anfallen, kein Bösewicht je ihn bedrücken,
24Ja, ich zerschmettre vor ihm seine Dränger,
und schlage, die ihn hassen, zu Boden,
25Meine Treue und Gnade schützt ihn,
hoch raget sein Horn durch meinen Namen.
26Ich gebe das Meer ihm zur Herrschaft,
Ströme ihm unter seine Rechte!
27Er wird zu mir rufen: – mein Vater bist du,
mein Gott und Fels meines Heils,
28Ich aber lasse Erstling ihn sein,
den höchsten unter den Königen der Erde.
29Meine Huld will ich allzeit ihm wahren,
mein Bund bleibt beständig und fest,
30Sein Geschlecht laß ich dauern für immer,
seinen Thron gleich den Zeiten des Himmels.

31Doch wenn seine Söhne mein Gesetz mißachten,
in meinen Geboten nicht wandeln,
32Meine ewige Ordnung entweihn und meine Befehle nicht halten,
33So straf' ich mit Ruten ihre Sünden,
mit Schlägen ihre Verschuldung, –
34Doch meine Gnade soll nicht von ihm (weichen),
und meine Treue will ich nimmer ihm brechen,
35Nicht werd' ich meinen Bund entweihen,
und meiner Lippen Worte niemals abändern.
36Bei meiner Heiligkeit hab' ich's geschworen, –
wie könnte ich David je lügen –:
37„Sein Geschlecht soll immerdar sein,
sein Thron wie die Sonne vor mir,

[38]Wie der Mond soll er immerdar stehen" –
und der Zeuge im Himmel ist treu! – –

[39]Und du bist's, der verwarf und verschmähte,
der zürnet mit seinem Gesalbten!
[40]Du bracheſt den Bund mit deinem Knecht,
warfst seine Krone in den Staub,
[41]Rissest ein alle seine Mauern, legtest seine Festen in Trümmer,
[42]Ihn plündert, wer des Weges hinzieht,
er ward seinen Nachbarn zum Hohn.
[43]Du ließest siegen die Rechte seiner Dränger,
schufst Freude allen seinen Feinden,
[44]ʿJa, du ließest sein Schwert nicht fressenʾ
und stützest ihn nicht im Kampfe,
[45]Machtest seinem Glanz ein Ende und hast seinen Thron gestürzt,
[46]Hast die Tage seiner Jugend gekürzt,
mit Schmach und Schande ihn bedeckt!

[47]Wie lange, Herr, läßt du dich nimmermehr schauen,
soll dem Feuer gleich brennen dein Zorn?
[48]Bedenke ʿHerrʾ, was ist das Leben,
wie vergänglich du schufst alle Menschenkinder!
[49]Wer lebt denn und schaut nimmer den Tod,
errettet seine Seele aus der Unterwelt Macht?
[50]Wo ist nun deine Gnade, die einst du verheißen,ʿ)
die du schwurst in Treuen deinem Knechte David?
[51]Gedenke, o Herr, der Schmach deiner Knechte,
wie ich trage im Busen ʿden Hohn von Nationenʾ,
[52]Womit deine Feindeʿ) schmähen,
ja, schmähn deines Gesalbten Wege!

[3] „Auf den Himmel hast du deine Treue festgestellt" wird meist als Ausdruck der Zuverlässigkeit der göttlichen Verheißung verstanden, schwerlich richtiger Text. vgl. aber 119, 89. [9] Jahwae ṣebhaoth; ḥasdekha. [10] biša'on. [19] Oder: Ja, der Herr, der ist unser Schirm, der Heilige Israels unser König? [20] Oder „deinem" Frommen mit Anspielung an die Offenbarung an Nathan 2. Sam. 7? Der Plural kann nur von Israel verstanden werden. [38] Übersetzung zweifelhaft. [40] Nur sinngemäß, da die Bedeutung von ne'arta nicht feststeht; das gilt auch für 44a. [45] Oder: du nahmst seiner Hand das Szepter? [51] Lies kelimmat 'ammim. [52] 'iqqebhoth mešiḥaekha, was wohl nur obigen Sinn haben kann: hinter allem Tun und allem Ergehen Israels her ertönen ihre Hohn- und Schmähworte.

[2] Jes. 63, 7 (55, 3) [5] Hiob 5, 1 15, 15 [7] 29, 1 1. Kön. 22, 19 [9] 2. M. 15, 11 [10ff.] 74, 13ff. Jes. 51, 9f. [10] 46, 4 65, 8 [11] 74, 14 [15] Sprüche 16, 12 25, 5 [16] 84, 5 4. M. 23, 21 [19] 47, 10 84, 10 [20] 21, 6; 78, 70f. [24] 72, 8ff. [28] Dieselbe Aussage von Israel 5. M. 28, 1 [35] 5. M. 23, 24 [36] 132, 11f. 27, 4 62, 12 [38] Hiob 16, 19 [39] 44, 10 u. 24 74, 1 77, 8 [40] 74, 7 [41f.] 80, 13 [47] 79, 5 13, 2 [50] Jes. 63, 15 [51f.] 79, 12.

Zunächst ein Wort über den Bau von Ps. 89. Auf die Introduktion, die eine Abart der häufigen hymnischen Einleitung: ich will singen dem Herrn usw. ist und die, ganz im Stile des Hymnus, das Thema enthält (vgl. o. S. 10), folgt eine längere hymnische Dichtung V. 6–19. Sie geht aus von dem Lobgesang, den Himmel und Erde dem Gott der Verheißungen und des Heilsplanes mit Israel anstimmten. Daran schließt sich im Hymnenstil („wer ist wie du?", Aufzählung der Wundertaten Gottes, Schilderung seiner Herrlichkeit) ein Lobpreis Gottes, auslaufend

in einen Segensspruch über Israel, das sich eines solchen Gottes rühmen darf. Mit der Erinnerung an den König als den besonderen Schützling Gottes lenkt das hymnische Motiv wieder in den Gedankengang von V. 2—5 ein. Diese Art Ausschmückung von Gebeten ist offenbar beliebt gewesen. Es wurde schon bei Ps. 18 (o. S. 111 ff.) darauf hingewiesen. Wahrscheinlich ist der Hymnus ein Stück aus einer älteren Dichtung, die Gottes Majestät und sein besonderes Verhältnis zu Israel und seinem König besang.

Auch dieses Lied behandelt das Thema „Einst und jetzt", aber es stellt den Schmerz über die Gottverlassenheit Israels in der Gegenwart nicht bloß in Gegensatz zu der wehmütigen Erinnerung an Gottes frühere Huld, sondern es trägt Licht und Schatten noch kräftiger auf. Es zeigt das Dunkel der Gegenwart auf dem Hintergrund der glänzenden Zukunft, die Gott einst David und seinem Hause, und damit dem ganzen Volke verheißen hat. So fallen die Schatten der Gegenwart auch tief in die Zukunft hinein und steigern die verzweifelte Stimmung über die Nöte dieser Zeit. Die Stunde ist furchtbar ernst, denn schon beginnt das gläubige Vertrauen zu Gottes ewigem Liebeswillen mit Israel zu wanken. Trotzdem greift der Sänger in die Saiten und singt von Gottes Treue und Gnade, um sein Herz zu rühren und sich und sein leidendes Volk durch erneute Betrachtung der alten Verheißungen zu stärken. Man könnte den Psalm wegen des starken Hervortretens der Reflexion über Gottes Gnadenzusagen an Israel und der schematisch wiederkehrenden Erinnerung an Gottes Huld und Treue zur Klasse der Vertrauenslieder rechnen, wenn nicht der Ton des Ganzen so deutlich auf die Bitte um Errettung aus leiblicher und seelischer Not gestimmt wäre.

Der Dichter knüpft seine Betrachtungen an eine Stelle der heiligen Schriften Israels an, an eine „messianische" Verheißung, wie wir sagen würden. Schon das ist ein sicheres Zeichen dafür, daß das Lied in spätere Zeit gehört und nicht auf irgend eine politische Katastrophe der vorexilischen Geschichte bezogen werden darf. Er las im 2. Buch Samuel 7, 1 ff., daß Gott einst durch den Propheten Nathan an David eine herrliche Verheißung ergehen ließ, die in der Zusicherung dauernden Bestandes der Dynastie des großen Königs gipfelte. Diese Stelle nahm er auf, zum Teil in wörtlicher Anlehnung, aber nicht, um daran die Bitte für das Wohl und Wehe des davidischen Herrscherhauses zu knüpfen — davon ist ausdrücklich in unserm Psalm nirgends die Rede — sondern um Gottes Erbarmen mit seinem Volke anzuflehen. Denn Israel sitzt seit langem im Unglück, von seinen Feinden verfolgt und verhöhnt und so in seinen Hoffnungen auf Erfüllung der alten Verheißungen aufs schwerste enttäuscht. Sehen wir recht, so hat der Dichter die Verheißungen, die David und seinem Geschlechte galten, auf Israel umgedeutet und so ihres eigentlichen Gehalts zugunsten der Anwendung auf das ganze Volk beraubt. Er scheint also unter dem Gesalbten (V. 39 und 52) Israel zu verstehen, trotz V. 19, wo die Königsgestalt im Lichte der früheren nationalen Glanzzeit erstrahlt, gleichsam als Inhalt der alten Jubellieder. Was er in V. 40 ff. von der entweihten Krone, dem gestürzten Thron und den kurzen Jugendtagen des „Knechtes" aussagt, ist dann bildlich zu verstehen von Israels frühem und schmählichem politischen Ende. Es wäre aber auch möglich, daß der Dichter den schmählichen Sturz der davidischen Dynastie im J. 586 beklagt und an das traurige Los Zedekias erinnern will. Wie mit einem Blick überschaut er die ganze Leidenszeit des Volkes seit dem Untergang des davidischen Reiches bis auf die traurige Gegenwart, wo Israel zum Gespött der Nationen geworden ist, und klagt zu Gott: was ist aus dem Volke des großen Königs, den du dir einst erwählt hast und dem du ewige Huld geschworen, geworden! In den V. 34 und 50 sind also die beiden Pole der Gedankenführung gegeben.

Die Umdeutung der dem Davidhause geltenden Verheißungen auf Israel in seiner Gesamtheit wäre übrigens nicht erst vom Dichter unseres Psalms vorgenommen worden. Sie hat in Jes. 55, 3 ff., einer Dichtung aus dem Ende des Exils, ihre literarische Parallele und vielleicht ihr Vorbild. Hier heißt es im Hinblick auf Israels geistige Vorherrschaft in der Heilszeit:

Ich schließe mit euch einen ewigen Bund,
die Gnaden Davids, die treuen:
Ich setzte ihn zum Zeugen für Völker,
zum Fürsten und Gebieter für Nationen — —
Völker, dir unbekannt, rufst du herbei,
Stämme, die dich nicht kennen, werden zu dir eilen.

Unser Dichter vermag freilich dem idealen Gedankenfluge des Propheten nicht zu folgen. Die „Gnaden Davids", um deren Erfüllung an Israel er bittet, sind nicht geistiger, sondern weltlich-politischer Art, irdische Macht und nationale Größe seines Volkes, vielleicht auch Wiedererstehen des Staates unter einem Davididen. Aber diese messianische Hoffnung in engerem Sinne scheint nicht im Vordergrunde seiner Wünsche für Israels Zukunft zu stehen, sonst wäre sie wohl kräftiger zum Ausdruck gekommen. Man kann, im Hinblick auf die Reste der Kriegspoesie aus der makkabäischen Zeit, überhaupt fragen, ob die Frommen, die in solchen Gebetsliedern zu uns reden, begeisterte Anhänger des davidisch-messianischen Ideals waren. Es scheint doch so, als wenn die priesterlich-theokratische Staatsform im freien Israel das Ziel ihrer Wünsche war.

Die stürmischen Bitten des Abgesanges V. 47 ff. werden durch die Erinnerung an die Kurzlebigkeit der Menschen und den alles verschlingenden Hades, „das Land ohne Rückkehr", wie die Babylonier sagten, verstärkt, ein in den Bittgebeten sehr beliebtes Motiv, durch das die Frommen Gottes Mitleid zu erregen suchen. Im Zusammenhang unseres Psalms soll es dem sehnlichen Wunsche Ausdruck geben, Gott möge doch in Bälde seine Gnadensonne wieder scheinen lassen, damit noch das lebende Geschlecht sich ihrer erfreue und nicht mit Zweifel und Unmut dahinfahren müsse. Diese Art Frömmigkeit will eben Gottes lebendiges Wirken im Diesseits sinnlich erfahren, weil sie von einer jenseitigen höheren Welt ewiger Gemeinschaft mit ihm noch nichts weiß.

In diesem Zusammenhange soll noch eine Dichtung aus der Sammlung der „Klagelieder" besprochen werden. Als Kap. 3 lesen wir hier ein psalmartiges akrostichisches Lied von bedeutendem Umfang. Nach dem Vorbilde der Klage- und Bittgebete Kap. 1 und 2 sind darin Gruppen von je drei Stichen zusammengeordnet, und in jeder Gruppe kehrt dreimal derselbe Buchstabe des Alphabets am Anfang wieder. Das ergibt also im ganzen 3 mal 22 Stiche. Die Dichtung, die fast durchweg aus sog. Fünfern besteht, dem der Leichenklage eigenen Rhythmus (vgl. die Einleitung), ist aber keine einheitliche dichterische Konzeption, sondern eine etwas gekünstelte Zusammenstellung von Gebetsmotiven verschiedener Art und Herkunft. Das wird durch die Verse 40–66 bewiesen. Hier folgt nämlich auf einen chorlyrischen Abschnitt, in dem der Dichter im Namen des Volkes Gott mit Worten der Buße und Reue naht (V. 40–47), zunächst ein Stück persönlicher Dichtung, in dem der Dichter das Unglück seines Volkes beweint (V. 48–51), und dann ein weiteres Stück, in dem er erst für erfahrene Hilfe dankt und dann sich des künftigen göttlichen Gerichtes über seine Feinde tröstet (V. 52–66). Ganz individuelle Gebetstöne klingen also hier mit solchen zusammen, die ein Dichter im Hinblick auf das leidende Volksganze anschlägt, in das er sich einschließt oder dem er sich reflektierend gegenüberstellt. Das ist gewiß nicht aus natürlicher Einheit der Stimmung hervorgegangen. Das Ganze ist vielmehr eine ästhetisch wenig befriedigende Zusammenstellung liturgischen Charakters, ein Cento aus lyrischen Motiven und traditionellen Ausprägungen solcher wie in so manchen Dichtungen im Psalter. Nur ist alles viel gekünstelter und darum in der Gesamtwirkung matter als bei diesen. Verschiedene Anspielungen auf Jeremias trauriges Schicksal haben den Erklärern mit Recht die Vermutung nahe gelegt, sein Verfasser wolle darin diesen großen Propheten redend einführen, gleichsam „weinend um das eigne Leiden in des Reiches Untergang". Dazu stimmt die erste Hälfte der Dichtung. Die innere Einheit des Liedes soll also wohl in dem vom Verfasser nachempfundenen Seelenschmerz Jeremias angesichts des Unterganges Israels gegeben sein.

Diese Einkleidung würde übrigens voraussetzen, daß sich zur Zeit der Entstehung des Liedes die Tradition von Jeremia als dem Verfasser der „Klagelieder" schon durchgesetzt hatte. Aus 2. Chron. 35,25 dürfen wir schließen, daß das im ausgehenden 4. Jahrhundert schon der Fall war. In diese ziemlich späte Zeit dürfte unser Lied gehören, und der Sammler der sog. Klagelieder ihr Verfasser sein.

Der Gedankengang der Dichtung ist unter obiger Voraussetzung folgender: Der Prophet beklagt in bitteren Worten das schwere Leid, das Gott durch seinen Beruf über ihn verhängt hat, getröstet sich aber der erbarmenden Huld Gottes, die nimmer aufhört und auch ihm den Frieden der Seele wiedergeben wird (V. 1–24). Das Trostmotiv leitet über zu dem reflektierenden 2. Abschnitt V. 25–39, worin vom Segen des Leidens bei demütiger Beugung unter Gottes allwaltende Hand gesprochen wird. Daran schließt sich geschickt die dem Propheten in den Mund gelegte Aufforderung an das Volk, Gottes Gnade in herzlicher Buße und Reue zu erflehen, V. 40–44. Aber dieses Gebetsmotiv kommt nicht seiner Bedeutung entsprechend zur Geltung, weil die Erinnerung an das göttliche Strafgericht über Israel V. 45 f. sofort die Herrschaft gewinnt und den Propheten bitter klagen läßt über das Unglück seines Volkes, V. 47–51. Nun folgt ganz unvermittelt als letzter Abschnitt eine erneute Klage des Propheten über sein persönliches Leid, die mit dem Ausdruck der sicheren Hoffnung auf Bestrafung seiner Feinde schließt, V. 52–66.

2. Gruppe: Makkabäische Gebetslieder.

Wir müssen hier zunächst noch einmal auf die o. S. 27 erwähnte altkirchliche Überlieferung zu sprechen kommen. Theodor von Mopsueste, das Haupt der im 4. und 5. Jahrhundert blühenden antiocheni schen Gelehrtenschule, bezog 17 Psalmen des A. T. auf Ereignisse der makkabäischen Zeit, wegen der darin gezeichneten geschichtlichen Verhältnisse, im besonderen wegen der Erwähnung bestimmter feindlicher Nachbarn Israels und wegen des diese Lieder beseelenden leidenschaftlichen Tones. Es sind das die Ps. 44, 47, 55–60, 62, 69, 74, 79–80, 83, 108–109 und 144. Andere Gelehrte dieser Schule haben wieder von andern Psalmen Herkunft aus der Makkabäerzeit behauptet. Hinter dieser Erklärung steckt wohl, wie schon gesagt wurde, eine alte, zu den christlichen Gelehrten gedrungene Tradition, die wir beachten müssen, auch wenn sie uns bei einigen der Lieder nicht recht einleuchten will. Sie ist nie ganz verloren gegangen, und seitdem der gelehrte Reformator Calvin sich für das Vorhandensein sog. makkabäischer Psalmen im Psalter ausgesprochen hatte, ist sie in der theologischen Wissenschaft immer energischer vertreten worden. Und mit Recht, denn sie läßt sich nicht grundsätzlich widerlegen und hat im einzelnen vieles für sich. Allerdings muß man sich vor dem Fehler neuerer Erklärer hüten, ganze Gruppen von Psalmen oder gar den Psalter in Bausch und Bogen aus so später Zeit herzuleiten. Die alte Überlieferung, die einige wenige Lieder des Psalters als makkabäisch bezeichnet, wird den Anteil des 2. vorchristlichen Jahrhunderts an der Sammlung kanonischer Psalmen in der Hauptsache richtig bestimmen.

Es kommen nun u. E. folgende Dichtungen als makkabäisch in Betracht: Ps. 44, 60, 74, 79 und 83. Sie bilden nach Inhalt und Anlage eine besondere Gruppe unter den Bitt- und Klagegebeten, die die Form des Chorliedes haben. Das Thema dieser Psalmen ist die flehentliche, z. T. stürmische Bitte des Volkes um Erlösung aus der schweren Drangsal, die es getroffen hat. Der Tempel ist durch Feuer verwüstet und entweiht worden, viele Israeliten sind der Wut des Feindes zum Opfer gefallen, das Volk wird bis in die Schlupfwinkel des Landes verfolgt. Gott scheint also sein erwähltes Volk völlig vergessen, ja mit Absicht verstoßen zu haben, denn er gibt es der Rachgier der Feinde preis, ohne auf seine Klagen und Bitten zu achten. Ja er läßt diese ungestraft Israels Glauben und damit sich selbst mit Spott und Hohn überschütten. Im besonderen hat Israel unter dem Haß und den Schmähungen seiner nächsten Nachbarn zu leiden. Über alle dem ist ihm seines Gottes Tun zu einem schweren Rätsel geworden: warum hat der Herr sein Volk verstoßen und den Gnadenbund gebrochen, wo doch Israel sich keiner besonderen Sünde schuldig gemacht, sondern treu zu seinem Gott gehalten und ihm allezeit die Ehre seines Namens gegeben hat?

Dies der geschichtliche Hintergrund der genannten Psalmen, als den man unschwer die Leidenszeit Israels unter der Regierung des seleuzidischen Herrschers Antiochus IV. Epiphanes erkennt. Er hatte durch das Edikt vom Jahre 168 den jüdischen Kult für aufgehoben erklärt und damit einen blutigen Religionskrieg heraufbeschworen, vgl. 1. Makkab. 1,29 und dazu 4,38.

Die besondere und nicht alltägliche geschichtliche Veranlassung unserer Psalmen wird der Grund dafür sein, daß die Schilderung der Leiden meist anschaulicher und konkreter gehalten ist, als es sonst in den Bitt- und Klageliedern der Fall zu sein pflegt. Stärkste religiöse Empfindungen, wie sie durch unerhörte Geschehnisse ausgelöst werden, fordern ihre eigene poetische Darstellung und machen nicht vor Stilregeln halt. Trotz gelegentlicher Stilisierung der Schilderung und trotz einer gewissen Berechnung in der Vorführung der Schandtaten der Feinde — es wird gern alles das erwähnt, was nach antiker Anschauung Gott besonders kränken und seinen Zorn erregen muß — dürfen wir also in diesen Liedern eine getreue Wiedergabe bestimmter geschichtlicher Vorgänge sehen und sie als wertvolle Ergänzungen zu dem Bericht im 1. Makkabäerbuch hinnehmen.

Ein Vergleich der Gebetsmotive und der Darstellungsweise zeigt, daß diese Dichtungen alle auf einen Ton gestimmt sind, gleichsam eines Geistes Kinder. Der Schilderung des Elends, durch das das Gebet veranlaßt ist, tritt gern die Erinnerung an Gottes besonderes Verhältnis zu Israel und der darauf beruhende Anspruch auf seine gnädige Führung entgegen. Oder der Dichter stellt ihr nachdrücklich das Bewußtsein menschlicher Ohnmacht und den Trost gläubigen Vertrauens auf seine Hilfe als Israels wahre Schutzwehr gegenüber. Gottes unbegreifliches Tun mit Israel erscheint den Sängern als Folge eines plötzlich auflodernden Zornes oder gar als Willkür und Unachtsamkeit. Daher die leidenschaftlich-vorwurfsvollen Fragen: warum hast du uns verstoßen? warum zürnst du? warum schläfst bzw. feierst du? Ihnen entspricht die leidenschaftlich hervorgestoßene Bitte: wach' auf, Herr, komm uns zu Hülfe! Besonders schmerzlich empfindet das Volk die frechen Lästerungen der Feinde wider seinen Glauben und den Hohn über sein Elend. Darin sieht es das stärkste Motiv für Gottes Einschreiten. Daher der wiederholte Appell an seine beleidigte Ehre, an seine Einzigkeit oder an den mit Israel geschlossenen Bund und seine früheren Heilstaten. Gott wird an seine gewaltigen Machterweisungen, besonders an seine Schöpfertätigkeit, erinnert (beachte das hymnische Motiv 74, 10 ff.) und so höchst wirkungsvoll dem Einst das Jetzt gegenübergestellt. Oder er wird nachdrücklich auf seine geschändete Ehre hingewiesen und nicht ohne leisen Vorwurf aufgefordert, selbst die Greuel der Verwüstung in Augenschein zu nehmen, die die Feinde haben anrichten dürfen. Das sind starke, bisweilen unerträgliche Vermenschlichungen Gottes, die von der gewaltigen Erregung der Zeit und dem Sturm antik-religiöser Leidenschaft in der Brust der Sänger Zeugnis ablegen. So naiv-primitiv, und doch wieder so echt religiös konnte nur ein Volk beten, das verzweifelt um Gott kämpfte, weil ihm mit dem Glauben an Gottes Sein und sichtbares Wirken im geschichtlichen Leben die Grundlage seiner geistigen Existenz zu entschwinden drohte.

Diesem Wogen der religiösen Leidenschaft entspricht stilistisch der lebhafte Wechsel von Klage und Bitte in unsern Psalmen, die Vorliebe für scharfe Kontraste in der Darstellung und das wiederholte energische Einsprechen auf Gott. Auch die Vorliebe für die Frageform (wie lange, Herr? warum, o Gott?) darf hierher gerechnet werden, wenn sie auch nicht eigentlich originell ist, sondern von jeher zum Stil der Bittgebete gehört hat.

Von den oben genannten Gebetsliedern werden Ps. 74 und 79 die ältesten sein. Wahrscheinlich sind sie bald nach Beginn der Verfolgung durch Antiochus IV. i. J. 168 gedichtet worden, denn die Erinnerung an die greulichen Verwüstungen in Jerusalem und im Tempel ist noch frisch, und die unverkennbare Beziehung von 74,20 auf die 1. Makk. 1,29 ff. erzählten Vorgänge führt in die ersten Jahre der Religionsnot, vor die ersten geringen Erfolge der Makkabäer (ebd. 1,42 ff.). Zu 79,3 ff. vgl. 2. Makk. 8,2 ff. und 1. Makk. 1,37, zu 74,3 ff. 1. Makk. 4,38, zu 74,9 1. Makk. 4,46 9,27 14,41.

74.

[1]Warum, o Gott, verstießest du für immer,
warum lodert dein Zorn wider die Herde, die du weidest?
[2]Gedenke deiner Gemeinde, die du einstens erworben,
zum Eigentumsvolk dir erlöst,
Des Zion, wo du Wohnung genommen!

[3]Tritt her zu den ‹Trümmern› mächtigen Schritts –
wie hat der Feind im Tempel gehaust!
[4]Wild schrieen deine Gegner an deinem heiligen Ort,
pflanzten ihre Siegeszeichen auf,‹›
[7]Legten Feuer an deine Stätte,
entweihten den Ort, wo deine Ehre wohnt,
[8]Ja, sie dachten bei sich: ‹wir tilgen sie aus,›
‹wollen verbrennen› im Lande alle Gottesdienststätten!

[9]Unsre Zeichen verschwunden, Prophetenmund schweigt,
niemand von uns weiß, bis wie lange! –
[10]Wie lange, o Gott soll der Feind noch lästern,
soll immerdar schmähen deinen heiligen Namen?
[11]Warum denn feiert deine helfende Rechte,
und ‹bleibt untätig› im Busen?

[12]Aber Gott ist von uran mein König,
Heilstaten vollbringend vor aller Welt, –
[13]Du warst's, der das Meer mit Macht aufschreckte,
der Drachen Häupter auf den Fluten zerschellte,
[14]Du hast Leviathans Köpfe zerschmettert,
dem Getier ‹der Wüste› zum Fraße gegeben,
[15]Du hast gespalten Quelle und Bach,
du ließest versiegen beständige Ströme,
[16]Dein ist der Tag, dein auch die Nacht,
du hast gesetzt Sonne und Mond,
[17]Du bestimmtest der Erde rings ihre Grenzen,
Sommer und Winter du hast sie geschaffen!

[18]O gedenke des, Herr, wenn die Feinde schmähen
und ein gottloses Volk deinen Namen lästert!
[19]Gib dem Raubtier nicht preis das Leben deines Täubchens,
vergiß nicht für immer ‹› deine Armen!
[20]‹Schau her, wie die Bestien so voll sind›,
die Verstecke im Lande sind Stätten des Mordes!
[21]‹Laß dein Volk nicht sitzen in Elend und Schande›,
laß den Dulder und Bedrängten deinen Namen preisen!

[22]Steh auf, o Gott, führe deinen Streit,
gedenke, daß ständig Gottlose dich schmähen!
[23]Vergiß nicht deiner Feinde Gebrüll,
das Toben deiner Gegner, das allzeit zu dir aufsteigt!

[3] Der Dichter sagt „ewigen Trümmern", weil es ihm in seiner verzweifelten Stimmung scheint, als könne das Unheil nie wieder gut gemacht werden. vgl. 13, 2 u. ö. Solche der leidenschaftlichen Phantasie entspringenden Züge lassen sich

kaum in der Übersetzung wiedergeben, sie können nur am Original nachempfunden werden. [5–6] hier sind nur mehr einige Worte zu verstehen (Äxte, Beile, Hämmer); sie setzten die Beschreibung der Verwüstung des Heiligtums fort. [12] Oder „unser König", wie die griech. Übers. gelesen hat? In solchen Dichtungen wechselt ich und wir, vgl. 75 (o. S. 62f.) und besonders 118 (o. S. 91f.) und 44,5. [19] ʿal-tiškaḥ ʿanijjaekha lanaeṣaḥ. [20] labberi'oth, wörtlich „die Feisten"; der Text ist verderbt. [21] Das wird der Sinn des 1. Halbstichos sein.

[1] 79,5 89,47. [2] 44,2f. 77,16. [13ff.] 104,5ff. u. dazu o. S. 79ff.

79.

[1]O Gott, es sind Heiden in dein Erbe gedrungen,
haben entweiht deinen heiligen Tempel,
Jerusalem zu Ruinen gemacht,
[2]Haben die Leichen deiner Knechte zum Fraß
den Vögeln des Himmels gegeben,
Deiner Frommen Leiber dem Wild,
[3]Haben ihr Blut[c] verspritzt
rings um Jerusalem, –
niemand begräbt sie.
[4]Ja, wir sind unsern Nachbarn ein Hohn,
ein Schimpf und Spott für die Völker ringsum!

[5]Wie lange, Herr, wirst du so unmaßen zürnen,
wird dein Eifern dem Feuer gleich lodern?[c]
[8]Gedenke uns nicht der Sünden der Väter,
O laß deine Gnade uns scheinen, dieweil wir so schwach!
[9]Hilf uns, du Heilandgott, um [c]deiner Herrlichkeit[c] willen,
Rette uns und vergib unsre Sünden um deines Namens willen!
[10]O laß nicht die Heiden spotten: wo ist nun ihr Gott?!

Kund werde unter den Heiden vor unsren Augen,
wie du rächst das Blut deiner Knechte;
[11]Es schlage an dein Ohr das Seufzen der Gefangenen,
O [c]befreie[c] nach der Kraft deines Armes die dem Tode Geweihten!
[12]Und unsern Nachbarn zahle heim siebenfältig den Hohn,
mit dem sie dich, Herr, gehöhnt!

[13]Wir aber, dein Volk und die Herde, die du weidest,
wir wollen dir ewiglich danken,
Und deinen Ruhm in Ewigkeit künden!

[3] kammajim ist wohl Zusatz. [6–7] Zitat aus Jer. 10,25. [9] ʿal-debhar kebhodaekha?

[4] 44,14. [5] 89,47. [10] 115,2 u. dazu o. S. 37ff. 2. M. 32,12. 4. M. 14,13ff. 5. M. 9,28 Ps. 115,2; 5. M. 32,43. [11] 102,21.

83.

[2]O Gott, halt dich nicht stille, o schweig' nicht und ruhe nicht, Herr,
[3]Denn siehe, deine Feinde toben,
und die dich hassen, heben sich mächtig,

[4]Wider dein Volk schmieden sie Pläne,
fassen listigen Rat wider ‹dein Kleinod›:
[5]„Vertilgen wir sie, aus der Völker Zahl,
daß Israels fürder nicht werde gedacht!"

[6]Ja, sie planen ‹einmütigen Sinnes› und schließen wider dich Bündnis,
[7]Edoms Zelte und Ismaeliter, Moab und Hagriter,
[8]Gebal, Ammon, Amaleq, Philister samt denen von Tyrus;
[9]Auch Assur hält es mit ihnen, eine Stütze den Söhnen Lots!

[10]Tu ihnen wie einst Midian, wie Sissera‹› am Bache Kison –
[11]Sie wurden bei En-Dor vertilgt, ihre Gebeine düngten den Acker –,
[12]Mach‹› ihre Edlen ‹› wie Zebah,
und wie Salmunna all ihre Fürsten,
[13]Die da sprechen: wohl auf, wir wollen uns nehmen die Fluren Gottes!

[14]Mein Gott, mach sie wie Spreu, wie Stroh vorm Winde,
[15]Wie wenn Feuer den Wald verzehrt, Lohe die Berge versengt,
[16]So jage sie, Herr, mit deinem Wetter,
und schreck sie mit deiner Windsbraut,
[17]Laß Schande ihr Antlitz bedecken,‹›
[18]Beschämt und erschreckt für immer mögen sie schamrot vergehen,
[19]Mögen erfahren, daß du, Herr, der einige Gott‹›,
der Höchste über die ganze Erde!

[6] lebh 'ehad. [10] „wie Jabhin" ist wohl nur vervollständigende Glosse; ebenso dürfte in V. 12 „wie 'Orebh und wie Zeebh" zu beurteilen sein. Hier und in V. 11 f. wird auf Kämpfe der Richterzeit angespielt, in denen Israels schlimmste Feinde, Midianiter und Kananiter vernichtet wurden, vgl. Richt. 4—5 und 7—8. [13] Oder: die Wohnstatt Gottes (newath). [14] Das mit Spreu übersetzte Wort galgal (Rad, vgl. Jes. 17, 13) bezeichnet eigentlich die verdorrten und zusammengerollten Stengel der wilden Artischoke, die der Wind wie Rädchen über den Erdboden jagt. [17] Wörtlich: „daß sie deinen Namen suchen, Herr", d. h. wohl „daß sie sich zu dir bekennen", aber diese Hoffnung dürfte weder mit V. 18 noch mit dem das Lied beherrschenden wilden Haß gegen die Nachbarvölker zu vereinigen sein. Vielleicht hat hier ursprünglich eine V. 19 parallele Aussage gestanden. [19] „Dein Name" wird ursprünglich sein, „Jahwae" Erklärung dazu.

[5] Jer. 48, 2. [10] Jes. 9, 3 (10, 26). [15] Jes. 10, 16 ff. [19] 59, 14 f.

Zum Verständnis von Ps. 83 genügt es, auf die Notiz 1. Makk. 5, 1 ff. zu verweisen. Hier hören wir, daß die ersten glänzenden Erfolge des Judas gegen die Heere Antiochus IV. und im besonderen die Wiederherrichtung des Opferaltars in Jerusalem, die Befestigung des Tempelberges und die Errichtung einer Grenzfeste gegen das edomitische Gebiet im Süden den Haß der Nachbarn Israels erregte. „Da gerieten sie in großen Zorn, beschlossen, die unter ihnen wohnenden Juden auszurotten, und begannen sie zu ermorden." Im folgenden wird dann von den Streifzügen des Judas gegen Edom, Ammon, Gilead (d. h. wohl das mittlere und nördliche Ostjordanland) und Galiläa gesprochen und V. 15 ausdrücklich gesagt, die galiläische Diaspora sei durch die feindliche Haltung der heidnischen Bevölkerung in den phönizischen Städten Ptolemais, Tyrus und Sidon hart bedrängt gewesen. Die Übereinstimmung dieses Berichtes mit den Aussagen in V. 6—9 dieses Liedes ist so auffällig, daß man es seit langem, und mit Recht, auf jene Ereignisse der Jahre 164 und 163 bezogen hat. Damit ist dann auch das Rätsel gelöst, das in der Erwähnung der Amalegiter und Assyrer (V. 8 f.) zu liegen scheint. Einen Stamm Amaleq gab es damals seit Jahr-

hunderten nicht mehr, denn wahrscheinlich waren diese Wüstensöhne schon in den Kämpfen unter Saul und David fast ganz aufgerieben worden. Der Dichter gebraucht also den alten Namen rein poetisch zur Bezeichnung südlicher Nachbarn Israels, wohin ja auch der Name Gebal (Gebalene) weist. Assur aber ist wahrscheinlich eine poetisch verächtliche Bezeichnung der Samaritaner, die gewiß damals mit den andern Feinden der Juden gemeinsame Sache gemacht haben.

Ps. 44 und 60 werden dem weiteren wechselvollen Verlauf des jüdischen Kulturkampfes angehören. Beide sprechen von einer schweren Niederlage Israels im Felde, setzen also eine Periode regelrechter Kriegsführung voraus, und zwar scheint es, als wenn der Glaubens- und Kampfesmut des Volkes durch wiederholte Mißerfolge stark gedämpft ist. Das weist über die Zeit, wo Judas an der Spitze der Aufstandsbewegung die ersten glänzenden Siege über syrische Heere erfocht, hinaus. Man wird also an die Jahre nach seinem Tode (161 u. ff.) denken dürfen.

44.

[2]O Gott, wir vernahmen es wohl, unsre Väter erzählten es uns,
Das Werk, das du gewirkt in ihren Tagen,
in grauer Vorzeit, [3]ja ‹du mit deinem Arm›:
[3]Völker vertriebst du und pflanztest sie ein,
zerschlugst Nationen und ‹ließest sie sprossen›.
[4]Denn nicht mit ihrem Schwert gewannen sie das Land,
nicht half ihnen eigene Kraft,
Nein, deine Rechte und dein Arm
und deines Angesichts Licht, weil du sie liebtest!
[5]Du allein bist mein König und Gott, der Heil für Jakob ‹gebietet›:
[6]Mit dir zerstoßen wir unsre Feinde,
mit deinem Namen zertreten wir unsre Gegner.
[7]Ja, ich vertraue nicht meinem Bogen,
und mein Schwert schafft mir nicht Heil,
Du hilfst uns vor unsren Feinden,
du machst unsre Hasser zu schanden,
[9]Gottes rühmen wir uns allzeit,
deinen Namen wollen wir immerdar preisen!

[10]Und doch verwarfst du und tatest uns Schmach an
und ziehst nicht mehr aus mit unsren Scharen,
[11]Du ließest uns weichen vorm Feinde,
daß unsre Hasser sich Beute erwarben,
[12]Du gabst uns zum Fraß hin wie Schafe
und zerstreutest uns unter die Heiden,
[13]Ja, du verkaufteſt dein Volk um ein Spottgeld
und machtest nicht hoch den Kaufpreis!‹›
[15]Du machst uns zum Spott unter den Heiden,
läßt Nationen höhnend kopfschütteln,
[16]Allzeit hab ich meine Schande vor Augen,
und Scham bedeckt mir mein Antlitz
[17]Ob der Stimme des lästernden Schmähers,
ob des Blicks des rachgierigen Feindes!

[18]All dies hat uns betroffen — und doch hielten wir an dir
und haben deinen Bund nicht gebrochen;

[19]Unser Herz wich nimmer von dir,
noch bog unser Schritt je von deinem Wege,
[20]Daß du dein Volk in der Wüste zermalmst und Dunkel über uns lagerst!
[21]Wenn wir des Namens unsres Gottes vergessen,
wenn je wir zu einem Abgott gebetet –
[22]Würde solches Gott nicht erforschen?
Er kennt ja des Herzens tiefstes Geheimnis!
[23]Nein, wir werden für dich nur gewürgt,
immerdar als Schlachtvieh geachtet!

[24]Wach' auf, ‹Herr Gott›, warum nur schläfst du:
erwache, verwirf nicht für immer!
[25]Warum nur verbirgst du dein Antlitz,
vergißt unsres Jammers und Elends?
[26]Ach, wir sind so schmählich gebeugt, unsre Leiber in den Staub getreten!
[27]Auf, Herr, komm uns zu Hülfe, erlöse uns um deiner Gnade willen!

[3] 'atta bejadaekha? 'asetha jadaekha? [14] ist wohl aus 79,4 beigesetzt worden. [20] Wörtlich: daß du uns zermalmt hast an der Stätte der Schakale; vielleicht ist aber zu lesen dehithanu „verstoßen hast". [24] 'ura jahwae lamma tišan.

[2] 78,3. [3] 2. M. 15,17. [4] 5. M. 9. [10 ff.] 89,39 ff. 60,3. [15] 79,4 80,7; 22,8. [23] 69,8. [24] 7,7 35,23 59,6 (78,65). [26] 119,25. [27] 3,8 22,20.

In diesem Gebete kommt das religiöse Selbstbewußtsein der für Gesetz und Vaterland kämpfenden Frommen in stärkster Weise zum Ausdruck. Sie spielen ihre Treue gegen das Gesetz und ihren Abscheu vor jedwedem Götzendienst gleichsam als Trumpf aus gegen Gott, rechnen ihm vor, wieviel sie für ihn und wie wenig er für sie getan hat. Wenn nun auch in dieser leidenschaftlichen Verwendung des Unschuldsmotivs (s. o. S. 111 ff.) das verletzte religiöse und nationale Ehrgefühl und Verzweiflung und Verbitterung über die Not Israels das Wort führen und so Gebetstöne erzeugen, die christlich-sittlichem Empfinden fast unerträglich sind, so läßt sich doch nicht verkennen, daß hier Selbstgerechtigkeit und Lohngedanke bereits beherrschend im Mittelpunkt der jüdischen Frömmigkeit stehen. Auch in Ps. 79 wird erst an die Sünden der Vorfahren als Grund für Gottes rätselhaften Zorn gegen Israel gedacht und dann erst von den eigenen Sünden gesprochen. Man wird also das Fehlen zarterer religiöser Töne in dieser Kriegspoesie, den gänzlichen Mangel des Ausdrucks demütiger Unterwerfung unter Gottes Willen, rechter Sündenerkenntnis und Buße, nicht bloß durch den Sturm nationaler Leidenschaft, der in ihr braust, zu erklären haben, sondern man darf neben dem geschichtlich bedingten Diesseitscharakter der Religion Israels auch auf die dem gesetzlichen und kultischen Wesen der Religion entsprechende Eigenart der jüdischen Frömmigkeit, ihr primitives religiöses Empfinden und Vorstellen vom Verhältnis des Menschen zu Gott, hinweisen. Beides hängt freilich aufs engste zusammen.

60.

[3]Gott, du hast uns verworfen, zersprengt,
hast im Zorn ‹dich von uns gewandt›,
[4]Hast die Erde erschüttert, sie gespalten – o heile ihre Ruinen – sie wankt!
[5]Du ‹reichtest uns› Not als ‹Labung›, ließest uns Taumelwein trinken,
[6]Eine Flagge ließest du wehen deinen Frommen – –
um zu fliehen vor dem Bogen des Feindes!
[7]Um der Rettung deiner Freunde willen –
hilf, Herr, mit deiner Rechten, erhör' ‹uns›!

[8]Gott sprach von seinem Tempel her also:
„Sieg jubelnd werd' ich Sichem aufteilen,
das Tal von Sukkoth ausmessen,
[9]Mein ist Gilead, mein ist Manasse,
und Ephraim meines Hauptes Wehr,
Juda mein Szepter!
[10]Moab meiner Füße Becken, auf Edom werf ich meinen Schuh,
〈Über Philistäa will ich jauchzen!"〉

[11]Wer bringt mich hin zur Feste, wer 〈führt mich〉 nach Edom? — —
[12]Hast du uns, Gott, nicht verstoßen
und ziehst nicht aus 〈〉 mit unsren Scharen!
[13]Ach, verleih du uns Hülfe vorm Feinde,
nichts ist's ja mit Menschenhülfe!
[14]Mit Gott gewinnen wir Sieg, er tritt unsre Feinde in den Staub!

[3] tešobhebh lanu „du hast uns zurückweichen lassen"? „laß uns wieder erstehen"? [6] In nes (Flagge) und hithnoses (sich flüchten) liegt wohl ein Wort- und Gedankenspiel; es läßt sich leider in der Übersetzung nicht wiedergeben. Der Dichter spricht mit sarkastischem Groll: die Fahne, sonst das Zeichen der Sammlung zu mutigem Angriff auf die Feinde, wurde für uns zum Symbol der Zerstreuung und der jämmerlichen Flucht vor ihrer Übermacht. Die Flagge, unter der sich Israel zum Kampfe sammelte, war das stolze Bewußtsein, mit Gott in den Streit zu ziehen, vgl. V. 8 ff.

[5] Jes. 51, 17 u. 21. [6] Jes. 31, 8. [8] 89, 36 Am. 4, 2. [9] Anspielung an 1. M. 49, 10?

Aus der Zeit nach 161 v. Chr. erklären sich am ehesten die Aussagen von Ps. 60. Hier wird im 2. Gesätz auf eine göttliche Verheißung angespielt, die deutlich die weitgehenden Hoffnungen der Juden auf politische Machterweiterung im siegreichen Kampfe mit den Feinden wiederspiegelt: das jüdische Herrschaftsgebiet soll sich demnächst auf Samarien ausdehnen (V. 8), Galiläa und das Ostjordanland als Repräsentanten des alten Reiches Israels sollen in Gottes Dienste treten, indem die hier wohnenden Juden unter Judas Führung für die heilige Sache kämpfen (V. 9), und die feindlichen Nachbarn im Osten, Süden und Westen sollen Sklaven Israels werden (V. 10, dies der Sinn der Bilder, die ein Dienst- resp. Eigentumsverhältnis darstellen sollen). Dazu vergleiche man nun, was das 1. Makkabäerbuch (5, 3 ff.) von Heldentaten des Judas gegen die feindlichen Nachbarn und zum Schutze der jüdischen Diaspora im Norden und Osten des Landes zu berichten weiß. Diese, wie es scheint, immer von Glück begleiteten Züge der verwegenen Heldenschar in die Nachbargebiete konnten recht wohl die Hoffnung erwecken, daß nun die Zeit gekommen sei, wo Davids Reich in altem Glanze wieder erstehen werde. Und zur Ermutigung der unter Judas Kämpfenden wird das Prophetenwort Ps. 60, 8 ff. ergangen sein. Aber diese Erfolge einer kühnen auswärtigen Politik waren nicht von langer Dauer. Mit dem Tode des Helden Judas schwand der kurze Traum einer neuen Reichsherrlichkeit. Dieser enttäuschten Hoffnung gibt u. E. Ps. 60 Ausdruck durch die wirkungsvolle Gegenüberstellung jener siegesfrohen Verheißungen von damals und der bitteren Not der Gegenwart. Wehmütig fragt der Dichter am Schlusse: wer bringt die stolzen Hoffnungen, mit denen wir uns trugen, zur Erfüllung? wer pflanzt Israels Panier auf der Feste der Edomiter auf?

b) Lieder aus den Kreisen der Frommen.

Wir treten nunmehr in die Besprechung der persönlichen Bittgebete ein. Auch diese Gattung hat ihre Geschichte gehabt. Zwar läßt sich von den im Psalter überlieferten Gebeten kein einziges mit völliger Sicherheit als Erzeugnis der älteren Zeit Israels erweisen, aber wir wissen aus dem A. T., daß in dieser Art schon die Frommen

der alten Zeit zu ihrem Gott gebetet haben. Im Propheten Jeremia begegnen uns wiederholt poetische Stücke von ganz persönlicher Färbung, ergreifende Klage- und Bittgebete dieses Heiligen unter den religiösen Helden Israels, die ausgeprägten Psalmenstil tragen, vgl. schon o. S. 6. So heißt es Kap. 18, 18 ff. (nach berichtigtem Text):

„Auf, laßt uns planen Pläne wider ihn,
Denn nicht fehlt's dem Priester an Weisung,
an Rat dem Klugen und an Entscheid dem Propheten!
Auf, mit der Zunge ihn geschlagen, und all seine Worte beachtet!"

O Herr, gib Acht auf mich und höre meiner Gegner Gerede:
Soll Gutes mit Bösem belohnt sein?
Gedenke, wie ich vor dich getreten, Gutes für sie zu reden,
Deinen Grimm von ihnen zu wenden!

Ja, Herr, du weißt um alles, was sie wider mich planen zum Tode:
Vergib ihnen nicht ihre Schuld, und ihre Sünde laß ungetilgt sein,
Laß als Anstoß sie vor dir bleiben,
zur Zeit deines Zornes handle mit ihnen!

Diese Dichtung geht im ganzen und im einzelnen durchweg im Ton des persönlichen Bittgebets, denn sie arbeitet mit denselben Gebetsmotiven und Stilformen wie dieses. Die enge Verwandtschaft der jeremianischen Lyrik mit den Psalmen tritt auch im Abgesang dieses Gedichts in die Erscheinung in dem aus den Bittgebeten bekannten Motiv:

Singet dem Herrn, jauchzet ihm zu,
Denn er erlöste das Leben der Armen aus der Frevler Gewalt! –

Auch die persönlichen Bittgebete haben ihren festen, an der Gattung haftenden Stil. Das wird schon aus vielen der im vorigen Abschnitt behandelten kultischen Dichtungen deutlich geworden sein. Im folgenden wird es noch deutlicher werden. Die Hauptbestandteile des Bittgebetes sind die Klage über die Not des Beters und die Bitte um Befreiung aus ihr. Nur selten tritt das eine oder andere dieser Elemente ganz oder fast ganz zurück, allermeist sind sie in einem bestimmten Mischungsverhältnis vorhanden. An den Anfang des Gebets tritt gern eine kürzere oder längere Anrufung Gottes, in die das Thema der Dichtung oder das leitende Motiv derselben geschickt verflochten wird. Den Schluß bildet meist der Ausdruck festen Vertrauens auf Gottes gnädige Hülfe oder das Gelöbnis ewigen Dankes. Mit den Hauptteilen Klage und Bitte verbinden sich gern andere Gebetsmotive, je nach der Stimmung des Beters und der Art der Dichtung. So verwenden die kultischen Gebete öfters die Reflexion über Gottes Heilsplan mit Israel und das Motiv der verletzten Ehre und Majestät Gottes (vgl. o. S. 151 f.), die persönlichen das Verfluchungsmotiv, das Herabflehen des göttlichen Zornes auf die Feinde des Beters. Beiden gemeinsam ist das Unschulds- und Trostmotiv und das Gelöbnis des Dankes.

Das feststehende Schema von Klage und Bitte und die durch das poetische Herkommen gebotenen beschränkten und formelhaften Darstellungsmittel (vgl. o. S. 102 f.) bringen die Gefahr mit sich, daß diese Art lyrischer Poesie leicht eintönig wird. Auf den ersten Blick machen auch die Bittgebete den Eindruck eines etwas einförmigen Ganzen. Das fällt aber in der Hauptsache der konventionellen Sprache zur Last. Sieht man aber näher zu, so entdeckt man eine überraschende Mannigfaltigkeit in der Verwendung der einzelnen Haupt- und Nebenmotive zum Aufbau der Dichtungen. Es ist erstaunlich, zu sehen, wie die Dichter der Bittgebete durch freie Handhabung des Schemas und geschickte Ordnung und Verknüpfung der gegebenen Motive immer neue Formen zu gewinnen verstehen. Dieser Formenreichtum steht in wohltuendem Gegensatz zu dem Mangel an Anschaulichkeit der Darstellung, unter dem die meisten Bittgebete leiden und durch den ihr Verständnis für uns oft sehr erschwert wird.

Im folgenden ist der Versuch gemacht worden, die durch gemeinsame inhaltliche Merkmale verbundenen Dichtungen zu Gruppen von Psalmen zusammen zu ordnen. Nach dem religiösen Stimmungsgehalt lassen sich zunächst zwei größere Gruppen unter-

scheiden, nämlich Lieder des Leids und Lieder des Gottvertrauens. Innerhalb der ersten Gruppe gehen wir vom Allgemeinen zum Besonderen fort. –

a) Lieder des Leids.

1. Gebetslieder allgemeinen Inhalts.

An den Anfang dieser Gruppe dürften wohl am besten zwei Gebete zu stehen kommen, in denen der zeitgeschichtliche Hintergrund aller dieser Lieder gleichsam in großen typischen Gegensätzen zur Darstellung kommt. Diesen Hintergrund bildet der Riß, der durch die innerkirchlichen Verhältnisse des Judentums in den Jahrhunderten nach 536 geht, die soziale, gesellschaftliche und religiöse Spaltung in dem kleinen halb weltlichen, halb geistlichen Staate, deren Anfänge sich schon im Ausgang des prophetischen Zeitalters, also zur Zeit Jeremias, bemerkbar machen, vgl. zu Ps. 64. Es sind das die Gebete Ps. 10 und 12, in denen die Gegner der betenden Frommen scharf gekennzeichnet werden.

Diese beiden Gebetslieder herauszuheben empfiehlt sich auch darum, weil sie trotz des persönliches Tones nicht rein individuelle Anliegen aussprechen, sondern solche Bitten, die aus dem Empfinden gemeinsamer Nöte infolge der religiösen Verbundenheit in demselben Frömmigkeitsideal und in derselben Lebensordnung hervorgehen.

10.

[1]Warum, o Herr, stehst du von fern,
‹verbirgst dich in Zeiten der Not›?
[2]Bei des Frevlers Hochmut erhitzt sich der Dulder, –
·daß sie sich fingen in ihren eigenen Ränken!

[3]‹Ja, es rühmt sich der Frevler seines frechen Gelüstens,
und der Wucherer segnet seine Seele,
[4]Er höhnet den Herrn hochfahrenden Sinns:
„Der fragt nichts danach", ‹denkt er argvoll›;
[5]Allezeit ‹hat er Glück in seinem Tun›, fern bleibt ihm dein göttlich Gericht,
Seiner Gegner Schar beut er Verachtung,
[6]Er denkt: ich komm' nicht zu Fall, ‹für immer vom Unglück frei!›

[7]Fluchens ist voll sein Mund und voll Trug und Bedrückung,
Es birgt seine Zunge Leid und Verderben.
[8]Er lauert in einsamen Weilern, Unschuldige ‹zu morden›,
Es spähen seine Augen ‹im Versteck› nach dem ‹Schwachen›,
[9]Er lauert im Versteck wie im Dickicht der Löwe,
lauert, um zu fangen den Dulder,
Er fängt den Dulder ‹fortschleppend im Netz›.‹›
[11]Er aber denkt: Gott hat's vergessen,
hat sein Antlitz verborgen, sieht's nicht!‹›

[12]Erhebe dich, Herr,‹› recke deine Hand,
vergiß nicht der Dulder ‹auf ewig›!
[13]Warum darf der Frevler höhnen‹›, vermeinen, du suchest nicht heim?
[14]‹Du weißt um Leid und Kummer,
ja du achtest des wohl, in deine Hand es zu nehmen›,
Dir stellt es der Schwache anheim,
der Waise wardst du ein Helfer in Not.
[15]Zerschmettre des Frevlers Arm,‹›
such' heim seinen Frevel, ‹daß er nimmer zu finden›!

[16]Der Herr ist König immer und ewig,
getilgt sind die ‹Sünder› aus dem Lande!
[17]Der Frommen Begehr hast du, Herr, gehört.
Du richtest ‹deinen› Sinn, neigest dein Ohr,
[18]Recht zu schaffen Waisen und Armen — —
nicht fürder sollen schrecken ‹sterbliche Menschen›!

Der Text des Liedes liegt leider an vielen Stellen so im Argen, daß man zu starken Konjekturen greifen oder sich mit freier Wiedergabe des im Ganzen leidlich erkennbaren Sinnes begnügen muß. Unter diesen Umständen beansprucht die obige Übersetzung weder nach Inhalt noch Form überall das Richtige getroffen zu haben. — [3f.] raša‘ und ’en ’elohim („es gibt keinen Gott“) sind wohl Glossen. [9] Das Bild ist der Jagd auf wilde Tiere entnommen. [10] Der Vers ist nicht zu übersetzen. [11f.] Das schließende lanaeṣaḥ gehört wohl zu V. 12. [14a] Der Sinn ist nur zu erraten. [16] Statt gojim „Heiden“ wird auch hier wie in Ps. 9 ge’im „Stolze“ (= Sünder) zu lesen sein. [18] Sinngemäß übersetzt.

[1] 9, 10. [6] 30, 7 16, 8. [7] 140, 4. [8] 37, 32 56, 7. [11] Die gegenteilige Meinung 9, 13 u. 19. [15] 37, 36. [18] 9, 20.

Es handelt sich in diesem Liede zwar weniger um persönlichste Erfahrungen und Bitten, als um die allen Frommen gemeinsame leibliche und geistige Not angesichts des schamlosen Treibens ihrer Gegner, aber das Gebet muß trotzdem hierher gesetzt werden, weil es seiner ganzen Haltung nach ein persönliches geistliches Gebetslied ist, kein Kultlied oder Choral. Ähnliche, wenn auch nicht so farbige Darstellungen der Umwelt, in der die Frommen leben, bietet das Glaubenslied Ps. 73, ferner Ps. 64 und 94, u. a., vgl. auch o. S. 107.

Nach dem hier gezeichneten Bilde leben die Frommen unter dem Druck grenzenloser sittlicher Verwilderung, die ihrer heiligsten Empfindungen spottet und ihren Gottesglauben auf eine harte Probe stellt. Sie sind die Dulder und Schwachen, die Demütigen, die Elenden und Armen, wie sie sich gern mit Betonung ihrer religiösen Haltung und mit Anspielung an ihre soziale Not nennen. Ihre Gegner, die Frevler, die notorischen Sünder und Gottlosen, sind die Reichen und Mächtigen, die Herrenmenschen, die die andern rücksichtslos ausbeuten. Deren Waffen in dem ungleichen Kampfe mit den Gotteskindern sind Lug und Trug oder gar Raub und Mord. Da ihnen Niemand das Räuberhandwerk zu legen wagt, und Gott augenscheinlich nicht gegen sie einschreitet, wenigstens nicht so, wie es die Frommen nach ihrer Vorstellung von der göttlichen Vergeltung erwarten, so kennt ihr Übermut keine Grenzen. Sie rühmen sich offen ihrer unsittlichen Handlungen und spotten über den Glauben der Frommen an ein göttliches Strafgericht. Das will ihr oft gehörtes Schlagwort: es gibt keinen Gott (V. 3) sagen. Und das Leben scheint diesem ihrem praktischen Atheismus recht zu geben.

Ps. 10 ist ein Beweis dafür, wie schwer die Frommen unter diesem Rätsel zu leiden haben: die Existenz der Sünder ist dem Beter zum religiösen Problem geworden, an dem seine Seele sich verzehrt (V. 2). Wie reimt sich diese schmerzliche Tatsache mit Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit, von der die Frommen erwarteten, daß sie jederzeit sofort und sichtbarlich gegen die Sünde reagiere (vgl. o. S. 106)? Daher die angstvolle Frage: warum, Herr, läßt du die Sünde frech ihr Haupt erheben? Der Kampf dieser Frommen um ihre sittlichen Ideale wird zum Kampfe um Gott und die eigene Seele. Daraus erklärt sich die oft wilde Leidenschaft, mit der er geführt wird.

In dieser Not Leibes und der Seele flüchtet sich der Fromme schließlich doch wieder zu seinem Gott. Er kann ja nicht von ihm lassen. Ihm stellt er seine Sache anheim aus Glauben zu Glauben (V. 14). Er weiß, daß Gott die Seinen nicht für immer verläßt und darum harrt er der Vernichtung seiner Feinde, in der ihm Gottes Gerechtigkeit und Gnade sichtbar entgegentritt. So fordert es der starke, aber freilich

oft recht ungeistige Glaube Israels. Und im Glauben nimmt er den Triumph Gottes über die Feinde, der auch sein Triumph ist, jubelnd vorweg und singt den Lobgesang auf den Heiland der Armen und Gedrückten (V. 16ff.). Über das Verhältnis von Ps. 10 zu Ps. 9 vgl. o. S. 98.

12.

[2]Hilf, Herr, denn die ‹Liebe› ist ganz dahin,
Treue verschwand aus der Menschenwelt!
[3]Lüge nur ist's, was einander sie sagen,
gleißnerisch reden sie tückischen Herzens.

[4]Daß der Herr doch vertilgte alle Gleißnerlippen,
den Mund, der Vermessenes redet!
[5]Die da rühmen: „Mit dem Mund sind wir stark,
unsre Lippen sind mit uns, wer ist uns über?"

[6]„Ob der Not der Gedrückten, ob des Seufzens der Armen
erheb' ich mich jetzt", ist der Spruch des Herrn,
„Bring' Rettung ihnen, ‹lichtend die Nacht›."

[7]Die Worte des Herrn sind lauter und rein,
Silber ‹sorgfältig geläutert› ‹Gold› siebenfach gereinigt!
[8]Du, Herr, wirst sie treulich halten,
‹uns schirmen› vor Leuten ‹gemein und voll Arg›,
[9]‹Ob auch rings Gottlose stolzieren,
Gemeinheit sich bläht unter den Menschenkindern.›

[2] hesed? [7] Vielleicht zu lesen saruph mibbedil und harus. [8] zolel we'awwal. [9] Wohl missabhibh. Dies muß der Sinn der Aussage sein.

[2f.] Jer. 7,28 Jes. 57,1 Mich. 7,2. [6] Jes. 33,10; 94,1. [7] 18,31 119,140.

Ps. 12 ist in seinem ersten Teile eine bewegliche Klage der frommen Dulder, von denen V. 6 gesprochen wird, denn das sind die „Gedrückten" und „Armen", wie sie sich in diesen Gebeten gern nennen. Es sind die Kreise der wahrhaft Frommen, die um ihrer Frömmigkeit willen nicht bloß seelisch, sondern auch materiell von den Kindern der Welt zu leiden haben. Von diesem Gegensatz, der religiös-sittlich und zugleich sozial ist, hallen die persönlichen Bittgebete immer wider. An die Klage reiht sich hier in heftigem Aufwallen der Leidenschaft die Bitte um Gottes Gericht über die Feinde, deren Bosheit die Welt verderbt hat. Aus dieser Bitte voll heilig-unheiligen Zornes steigt das Gebet empor zum Trost des unerschütterlichen Glaubens an Gottes Gerechtigkeit: was Gott zusagt, das hält er gewiß. Er hat je und je Gericht verkündet über die Sünde seines Volkes, und er wird seine Frommen nicht fahren lassen. Darum: seid getrost, schon steht er auf, den Sündern zum Gericht, den Gläubigen, die an seinem Gebot halten und für ihn dulden, zum Heil und Segen. Und selig der, der ausharrt in den Anfechtungen dieser Zeit!

Auf die Verkündigung dieses Trostes in Tränen legt der Dichter allen Nachdruck. Ihr widmet er die eine Hälfte seines Liedes, und er weiß ihre Wirkungskraft sehr fein zu steigern, indem er in sein Gebet das Echo eines Gottesspruches (Jes. 33,10) hineinklingen läßt. So findet es gleichsam noch auf den Lippen des Beters die göttliche Erhörung und stärkt den Glauben der Frommen, daß Gott dennoch nahe ist mit seinem Heil. Das Lied steht also wie Ps. 27,1ff. (o. S. 107f.) auf der Grenze zwischen Bitt- und Vertrauensgebet.

Das Neben- und Ineinander von Klage-, Bitt- und Trostworten, das in den persönlichen Bittgebeten häufig ist, hat seine Parallele an Erzeugnissen der prophetischen Lyrik. So beginnt z. B. die Dichtung Jes. 57 ganz ähnlich wie Ps. 12 mit der

Klage über die allgemeine Verderbnis der Zeit, schildert dann sehr anschaulich die Sünde des Volkes, durch die das Gericht Gottes herausgefordert wird, und endet mit der Verkündigung des Heils für die Frommen; vgl. auch Micha 7, 1 ff.

Die Schilderung der religiösen und sittlichen Entartung in den ersten beiden Gesätzen des Liedes ist zwar anschaulich, aber doch nicht konkret genug, um daraus die näheren Zeitumstände, unter denen es entstanden ist, zu erkennen. Auch ist aus der Anspielung an Jes. 33 nichts zu entnehmen, da wir nicht wissen, wann diese Dichtung entstanden ist.

1. Gruppe.

Sie wird von Gebetsliedern gebildet, deren Inhalt sich ganz oder fast ganz in der Klage der Frommen über die Not und Anfechtung durch ihre Feinde erschöpft. Diese Gebete sind etwas farblos. Die Charakteristik der Gegner und der besonderen Lage des Beters kommt über die durch die poetische Überlieferung an die Hand gegebenen Formen nicht hinaus. Mehr als die Tatsache, daß der Fromme unter den Anfeindungen gewalttätiger, heimtückischer und schadenfroher Menschen zu leiden hat, erfahren wir nicht. Auch die betende Persönlichkeit tritt nicht deutlich genug heraus. Wir schauen ihr nicht recht ins Herz. Die meisten dieser Lieder haben daher einen etwas unpersönlichen, mehr poetisch-liturgischen als individuell-geschichtlichen Charakter. Einige entstammen vielleicht auch gar nicht persönlichen Erlebnissen frommer Individuen, sondern geben mehr der religiösen Stimmung, die auf dem gemeinsamen Welterleben der Frommen und der in ihren Kreisen lebendigen Glaubenskraft beruht, Ausdruck. Doch bewahren sie alle durchaus die individuelle Haltung, sie wollen also nicht „Gemeindelieder" sein, wenn sie auch leicht dazu werden konnten und wohl auch wirklich in den Konventikeln der Frommen erklangen, vgl. o. S. 134. Aber ihre eigentliche Stätte ist doch daheim im Kämmerlein des Frommen. In solchen Gebeten konnte jeder Einzelne aus diesem Kreise seine Sorgen und Nöte vor Gott bringen und sich seiner Gnade getrösten, weil sie auf der festen Grundlage gleicher religiöser Lebensauffassung und Weltbeurteilung beruhten.

64.

[2]O höre mich, Gott, wenn ich zu dir klage,
vor des Feindes Schrecken behüte mein Leben,
[3]Vor der Bösen Gemeinschaft birg mich, der Buben lärmender Menge,
[4]Die ihre Zunge dem Schwert gleich schärfen,
ihren Pfeil ‹auflegen› — ein giftiges Wort,
[5]Im Versteck auf den Frommen zu schießen,
ja plötzlich zu schießen und ohne Scheu!

[6]‹Fest fassen sie bösen Plan, Fallstricke legen sie heimlich,
Denken: wer sieht unser Tun?
[7]So ersinnen sie Frevel, denken's fein aus, —
ja tückisch ist ihr Herz im Busen! — —
[8]Da trifft sie der Herr mit seinem Pfeil, urplötzlich kommen ihre Schläge,
[9]Ihr Lügenmaul bringt sie zu Fall!›

[9]Es schütteln sich alle, [10]die auf sie sehn, und alle Welt ist in Furcht,
Verkünden das Werk des Herrn, und beachten sein Tun.
[11]Der Fromme freut sich‹› und birgt sich ‹in Gott›,
und es rühmen sich laut alle redlichen Herzen.

Obige Übersetzung von V. 6—9 ist ein Notbehelf. [4] darekhu qaštam? [5] Oder welo jira' „ohne daß er etwas fürchtet" = ahnungslos? [9] ist fast unverständlich. [11] wehasa badonaj.

[4] 140, 4 Jes. 9, 2. [4b] 11, 2. [5] 55, 20. [6] 59, 8. [9] 140, 90; 44, 15 22. 8.

Das Gebet gleitet von der Bitte unmerklich in die Klage über und schließt daran, wiederum sehr geschickt, das Vertrauensmotiv, indem es in wirkungsvollem Gegensatz dem fein ausgesonnenen Plan der Gottlosen dessen plötzliches klägliches Scheitern durch Gottes unverhofftes Strafgericht gegenüberstellt. Durch diesen geschlossenen Aufbau macht das Gedicht, trotz der schlechten Form, in der es überliefert ist, ästhetisch einen starken Eindruck. Der Abgesang V. 10 f. läßt das Motiv des Gottvertrauens — wenn die Not am größten, ist Gott am nächsten — schön ausklingen. Erst malt er in wenigen Strichen den überwältigenden Eindruck, den das göttliche Strafgericht über die Sünder auf die Mitwelt ausübt: die Leute, die es mit ansehen, „schütteln sich", d. h. sie geben ihrer Schadenfreude darüber offen Ausdruck (ein echt antiker und speziell jüdischer Zug!), fürchten den Gott, der so furchtbar für seine Bekenner eintritt, und preisen sein gerechtes Walten. Dann schildert er ganz knapp die Empfindungen der Frommen: sie freuen sich dankbaren Sinnes der Gnade, die in einem der Ihrigen ihnen allen widerfahren ist, preisen sich glücklich, einen solchen Gott zu haben, und ziehen neue Glaubenskraft aus so beseligender Erfahrung.

Der Psalm bringt deutlich zum Ausdruck, daß den Frommen eine geschlossene Menge feindlich gegenübersteht, eine Partei, deren Sinnen und Trachten danach steht, die Gläubigen zu schikanieren. Das ist die „Gemeinschaft von Bösewichtern", die „lärmende Schar der Übeltäter", wie es V. 3 wörtlich heißt. Hier tritt also die große innere Spaltung in die Erscheinung, die das Judentum von Anfang an zerriß, vgl. besonders die Klage der Frommen beim Propheten Maleachi 3, 14 f. Ja, dieser Riß reicht bis in die letzten Zeiten des alten Israel hinein, vgl. Jerem. 9, 1 ff. 12, 1 ff. u. ö.; Zeph. 2, 3; Ezech. 18, 5 ff. Unter ihm müssen die Kreise der Frommen, der „Gerechten", wie sie sich mit Stolz nannten, oft schwer gelitten haben. Denn zur feindlichen Welt draußen, die Israels Gottesglauben und Gottvertrauen auf eine harte Probe stellte, fügte dieser Zwiespalt die feindliche Welt drinnen, deren frivole Skepsis und Verachtung der sittlichen Forderungen des Gesetzes nicht weniger bitter empfunden wurde.

142.

[2]Laut schrei' ich empor zum Herrn, laut flehe ich an den Herrn,
[3]Ich ergieße vor ihm meine Klage, tue kund vor ihm meine Drängnis,
[4]Dieweil mir mein Geist hinschmachtet — ach, Herr, du kennst ja mein Los!

Auf dem Pfade, den ich wandle, versteckte man Netze mir,
[5c]Ich blicke nach rechts, [c]ausspähend[c], niemand achtet mein,
Es schwand mir jegliche Zuflucht, niemand fragt nach mir!
[6]So schreie ich, Herr, zu dir, ich sage: du bist meine Zuflucht,
Mein Teil in der Lebenden Lande!

[7]Ach, merk' auf mein brünstiges Flehen, ich bin so gering,
Rette mich vor meinen Drängern, sie sind mir zu stark!
[8]O führ' mich heraus aus dem Kerker, deinen Namen zu preisen, —
[c]In mir werden Gerechte triumphieren[c], wenn du wohl an mir tust.

[8b] Oder: „mich werden Gerechte (Gott preisend) umringen."

[2] 30, 9 u. 3, 5. [3] Dieselbe Wendung wird in der Überschrift zu Ps. 102 gebraucht, vgl. auch 42, 4; 62, 9 u. 1. Sam. 1, 16. [4a] 143, 4; 77, 4; 61, 3 u. ö. [4c] 143, 8. [5] Der Ausdruck findet seine Erklärung in 16, 8; 110, 5 u. a. Stellen. [6] 91, 9; 73, 26 u. ö. 27, 13. [7] 17, 1; 79, 8; 18, 18. [8] 13, 6.

Am Schluß dieses Gebets gibt der Dichter dem religiösen Gemeingefühl, das die Frommen Israels beseelte, starken Ausdruck: seine Errettung aus der Not wird als Sieg Aller über die böse Welt empfunden und von ihnen mit Lob- und Dankliedern gefeiert werden. Diese Solidarität des Glaubens und Erlebens ist ein Beweis dafür, daß es sich in dem Kampfe zwischen den Frommen und ihren Gegnern um einen reli-

giösen Prinzipienstreit handelt, um den Kampf zweier Lebensanschauungen. Die Gnade, die einem der Verfolgten und Geplagten widerfährt, wird zur Glaubensstärkung für alle, wie umgekehrt alle mit einem leiden und trauern.

Der bildliche Ausdruck V. 8 „führe mich aus dem Kerker" hat schon die alten jüdischen Exegeten verführt, dem Gebet einen bestimmten geschichtlichen Anlaß zu geben. Sie haben es David zugesprochen und auf die Situation 1. Sam. 22, 1 bezogen. Davon kann ebensowenig die Rede sein, wie von der modernen Deutung auf Israel, das im Kerker des Exils schmachtet. Diese Art Erklärung ist weit vom Verständnis solcher Bittgebete entfernt. Der Kerker wird lediglich Sinnbild der die Seele des Beters bedrängenden Not und Angst sein. Der Vereinsamte und von der Bosheit seiner Feinde Verfolgte kommt sich vor wie ein Gefangener.

140.

[2]Rette mich, Herr, vor sündigen Menschen,
vor Leuten der Gewalttat bewahr' mich,
[3]Die Böses im Herzen ersinnen, tagtäglich Kämpfe ⟨erregen⟩.
[4]Sie schärfen ihre Zunge gleich der Schlange,
Natterngift bergen ihre Lippen.

[5]Behüte mich, Herr, vor des Frevlers Händen,
vor Leuten der Gewalttat bewahr' mich,
Die da sinnen, meine Schritte ins Wanken zu bringen.
[6]Hochmütige legten mir Schlingen,
⟨prahlerische Menschen stellten mir ein Netz⟩
Legten Fallstricke mir am Wege.

[7]Ich sage zum Herrn: du bist mein Gott,
o hör' ⟨⟩ auf mein brünstiges Flehen!
[8]Herr, ⟨⟩ du meine kraftvolle Hülfe,
du beschirmest mein Haupt am Tage des Kampfes!
[9]Gewähre nicht, Herr, des Frevlers Gelüste,
⟨ihr böses Trachten vereitle⟩!
[11]⟨Laß auf sie regnen feurige Kohlen,
⟨laß sie stürzen, daß sie nimmer aufstehen!⟩
[12]Der Verleumder soll nicht bleiben im Lande,
⟨den Gewaltmenschen jage im Sturm das Unheil!⟩

[13]Ich weiß, der Herr wird führen
⟨der Dulder⟩ Handel, der Armen Sache,
[14]Ja, die Gerechten werden deinem Namen danken,
die Frommen in deinem Licht wohnen!

Auch hier ist die Übersetzung und Gliederung nur ein Notbehelf. Der Sinn von V. 9ff. läßt sich aus den Trümmern unschwer erraten. Auffallend ist die doppelte Introduktion V. 2—4 und 5—5 mit der wörtlichen Übereinstimmung V. $2^b = 5^b$. Das kann beabsichtigt (vgl. u. zu Ps. 86) sein, aber es muß auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß Varianten vorliegen. — [9b—10] und einiges in V. 11 ist unverständlich. [13] 'anijjim?

[4] 10, 7; 58, 5; 64, 4; vgl. auch Hoheslied 4, 11. [6] 9, 16 142, 4 u. o. [11] 11, 6. [14] 11, 7.

Das Lied, dessen Sprache wenig persönliche Farbe hat, bezeichnet das Verhältnis der „Gottlosen" zu den „Frommen" als einen dauernden Kriegszustand. Auch das ist ein Beweis dafür, daß es sich um zwei Parteien handelt, die sich als Vertreter ver-

schiedener Lebensauffassungen gegenüberstehen und deren Glieder mit innerer Notwendigkeit aneinander geraten. Solch ein Kampf nimmt leicht die schärfsten Formen an. Der Beter von Ps. 140 macht denn auch kein Hehl aus seinem grimmigen Haß gegen die Gottlosen, vor deren schamlosem Treiben er sich in Gottes Schutz flüchtet, vgl. V. 9ff.

Sein Trost in Tränen ist der Glaube, daß der Herr mit seinen Frommen ist und unter ihnen sein Reich aufrichten wird, vgl. 25,13 u. 3. Gruppe. Das ist die Kraft die ihn aufrecht hält. Es ist das alttestamentliche: Selig sind die Dulder, denn sie sollen das Land zum Besitz haben (Matth. 5,5), aber ohne die wahre innere Freiheit, die Gott das Gericht anheimstellt und das allzumenschliche Haß- und Rachegefühl zu bannen vermag durch das beseligende Bewußtsein, ein höchstes, geistiges Gut zu besitzen. Das kann nur sittlich geadelte Frömmigkeit, die durch Ehrfurcht vor dem heiligen Gott das Ungeistige im Menschen überwunden hat. Der alttestamentliche Fromme glaubt und haßt, und darum betet er mit Inbrunst um den Tod seines Feindes. Selbst der Größte unter ihnen, der Prophet Jeremia, ist von dieser menschlichen Schwäche des Betens nicht immer frei gewesen, vgl. Jerem. 18,19ff. 17,17f. — um wieviel weniger die Kleinen und Kleinsten in Israel.

120.

[1]Zum Herrn in meiner Not ruf' ich, und ich weiß: er erhört mich!
[2]Ach Herr, errette mich doch
vor dem Lügenmunde, vor der ‹Zunge› voll Trug! —
[3]Was „soll er ‹dir› tun, und was noch dazu", du ‹Zunge› voll Trug — —
[4]Heldenpfeile, geschärfte samt glühenden Kohlen!

[5]Weh mir, daß ich weile bei Meschekh, wohne in Kedars Zelten!
[6]Zu lange schon wohn' ich zusammen mit ‹Friedenshassern›.
[7]Ich bin ganz Friede, doch wenn ich nur rede, so suchen sie Streit.

[1] 18,7. [4] 140,11. [6] Vgl. zum sprachlichen Ausdruck 122,3 123,4. [7] 109,4.

Diese kleine Dichtung, die erste in der Sammlung Ps. 120–134 (vgl. die Einleitung) und die einzige unter diesen Bittgebeten, die im Ausdruck originell ist, bedarf zu ihrem Verständnis kurzer Einzelerklärungen. Zunächst wegen der Aussage V. 3f. Allgemein zugestanden ist hier nur, daß sich diese Verse als Frage und Antwort gegenüberstehen, dagegen gehen die Meinungen über Subjekt und Objekt der Frage auseinander. U. E. ist der Schlüssel zum Verständnis mit der Beobachtung gegeben, daß der Dichter in V. 3 die dem Hebräer geläufige Schwurformel „so und so soll mir Gott tun" (wörtlich: „so soll mir Gott tun und so hinzufügen", vgl. z. B. 1. Sam. 3,17) verwendet hat. Das ist gewiß nicht zufällig, sondern so zu verstehen, daß der Dichter mit Absicht die gehässige Rede seines Feindes, über dessen Verfolgungen er hier klagt, aufnimmt, um dann selbst die Antwort darauf zu geben. Mithin kann nur Gott Subjekt der Verba in V. 3 sein und die Lügenzunge Objekt. Die Stelle ist also so zu verstehen: Du fluchst: Gott straf' mich, wenn ich nicht meine Wut an dir kühle; ich aber sage: Gott wird dein Fluchen hören und dir die Strafe geben, die du frech herausforderst, nämlich „scharfe Heldenpfeile und Ginsterkohlen" d. h. in unserer Sprache: Mord und Brand; also Tod und Verderben wird er über dich kommen lassen. Ginsterkohlen nennt der Dichter als Symbol nachhaltiger Glut, wie geschärfte Heldenpfeile den sicheren Tod des davon Getroffenen verbildlichen. Eine besondere ästhetische Feinheit dieser Bildersprache liegt in der kunstvollen Anspielung auf die Zunge des Feindes als eigentliche Ursache seines Verderbens, denn die Wirkung der bösen Zunge wird in der poetischen Sprache des A. T.s gern durch Pfeile und Feuer illustriert, vgl. o. Ps. 64 und in den Sprüchen Kap. 16,27. Die lästerlich fluchende Zunge wirkt sich also gleichsam selbst den Tod, der Pfeil springt auf den Schützen zurück. Diese Art Verwünschung des bösen Feindes ist keineswegs frostig, wie man gemeint hat, sondern im Gegenteil von starker

Wirkung und hochpoetisch. Die dialogische Form bringt dramatisch bewegtes Leben in die Dichtung. Die Gegner führen vor unseren Augen ihren Streit.

Des weiteren bedarf V. 5 einer kurzen Erklärung. Der fromme Dichter beklagt im 2. Gesätz sein trauriges Los, daß er, der Mann des Friedens, unter „Friedenshassern" wohnen muß. Danach ist V. 5 zu verstehen. Die Aussagen sind also nicht wörtlich zu nehmen, sondern dienen der Verbildlichung. Dem Frommen ist, als wohnte er nicht in geordneten Verhältnissen, wo Sitte und Zucht und Ordnung herrschen, sondern bei den wilden Moschern im fernen Norden, oder bei den streitsüchtigen Söhnen der Wüste im Osten, also unter rohen Barbaren, wo kein Recht und Gesetz waltet, sondern Hader und Mord an der Tagesordnung sind. Wir würden sagen: unter Türken und Heiden.

Fr. Delitzsch hat dieses schöne Gebet, das blitzartig die Situation der Frommen dieser Gebetslieder beleuchtet, sehr glücklich gekennzeichnet, wenn er sagt: „Mit der schrillen Dissonanz von Friede und Streit schließt der Psalm; der Hilfruf, mit welchem er anhebt, schwebt, ihre Aufhebung ersehnend, darüber."

In einigen dieser Gebete tritt das Vertrauensmotiv mit besonderer Stärke und mit Betonung der persönlichen Gnadenerfahrung hervor. Dadurch bekommen sie etwas mehr Farbe, behalten aber, abgesehen etwa von Ps. 13, im Ganzen doch ihre konventionelle Ausdrucksweise.

54.

[3]Gott, hilf mir durch deinen Namen,
schaffe mir Recht durch deines Armes Kraft,
[4]Höre, o Gott, mein Gebet, vernimm meines Mundes Worte!
[5]Denn es treten wider mich ⟨Stolze⟩, und Tyrannen stellen mir nach,
Sie haben Gott nicht vor Augen!

[6]Ich weiß, der Herr ist mein Helfer, er ist meines Lebens Halt;
[7]⟨Er vergilt⟩ meinen Feinden das Böse, –
so vertilge sie, ⟨Herr⟩, in deiner Treue!

[8]Von Herzen will ich dir opfern, will preisen deinen Namen ⟨⟩so hold,
[9]Denn er hat aller Not mich entrissen,
ließ mein Auge an meinen Feinden sich weiden!

[5] „Name" (šem) ist wie so oft Bezeichnung von Gottes Wesen, seiner Gnade und Treue gegen den Frommen, vgl. o. S. 120 zu Ps. 20. [7] Es ist wahrscheinlich Jahwae zu ergänzen.

[5] 86, 14 [6] 118, 6f. [8] 22, 26 35, 18 40, 10f. [9] 59, 11 92, 12.

Das Opfer, mit dem der Fromme Gott seinen Dank für die gnädige Erhörung des Gebets darbringen will, wäre das todha-Opfer, von dem o. S. 101 gesprochen worden ist. Aber es muß damit gerechnet werden, daß solche Ausdrücke symbolische Bedeutung haben, daß also der Fromme nicht ein eigenliches Opfer darbringen will, sondern ein „Opfer der Lippen", vgl. ebenda.

Durch die unfromme Bitte um den Tod des Gegners und die lieblose Freude über seinen Fall kommt ein Zug in das Gebet, der es für christliches Empfinden um sein Bestes bringt.

3.

[2]Herr, wie sind meiner Dränger so viele,
gar viele stehn wider mich auf!
[3]Gar viele sagen von mir:
es gibt keine Hülfe für ihn bei ⟨seinem Gott⟩.

[4]Du aber, o Herr, bist mir Schirm und Schild,
meine Ehre und der mein Haupt erhebt!

[5]Laut tönt mein Flehen zum Herrn,
und er erhört mich von seinem heiligen Berge –
[6]Sieh, ich legte mich nieder, entschlief –
bin erwacht, weil der Herr meine Hülfe;
[7]Nicht fürcht' ich Kriegsvolkes ein Heer,
das rings sich wider mich stellt!

[8]Stehe auf, o Herr, hilf mir, mein Gott,
Zerschlugst ja die Backen meiner Feinde,
schlugst ein der Gottlosen Zähne!
[9]Beim Herrn steht die Hülfe – über dein Volk dein Segen!

[3] belohāu? [4] Oder: „mein Lobpreis“?

[3] 11, 1 [5] 55, 17 [7] 27, 3.

Vor dem schadenfrohen Spott und den Lästerungen seiner Feinde flieht der Fromme in den sicheren Schutz seines Gottes. Er wird ihm durch deren Bestrafung sein Ansehen vor den Leuten wiedergeben, das durch seine derzeitige Not vernichtet ist. Dann kann der jetzt vom Leid Gebeugte wieder stolz sein Haupt erheben, denn Gott selbst hat sich zu ihm bekannt. Mit diesem glaubensmutigen Trostwort überwindet das Gebet sofort die Anfechtung, die es auf die Lippen des Frommen gebracht hat. Die Gewißheit der Erhörung aber gründet sich auf beglückende Erfahrungen von Gottes gnädigem Walten über den Frommen: wie oft schon hat sich der Beter in Sorge und Kummer niedergelegt, Leib und Seele Gott befehlend, und ist fröhlich und gesund erwacht! Es ist, als hörten wir den christlichen Sänger Gottes Güte preisen:

In wieviel Not
Hat nicht der gnädige Gott
Über dir Flügel gebreitet!

Das hat seinem Glauben Riesenkräfte gegeben, das läßt ihn auch jetzt des Herrn harren, wie groß auch die Not ist. Sein Flehen wird zu Gottes Thron auf Zion dringen, und der Herr wird sich abermals erheben zum Zorngericht über die Feinde seines frommen Knechtes.

Man hat aus V. 6 den Schluß gezogen, der Psalm sei als Morgengebet gedichtet. Das ist möglich, aber nicht wahrscheinlich. U. E. enthält dieser Vers nur einen schönen, dichterisch veranschaulichenden Ausdruck der früheren Erfahrungen von Gottes Güte und Liebe.

Das von großer religiöser Kraft getragene Gebet schließt mit einem echten liturgischen Segenswunsch. Dieser Ausgang findet sich des öfteren in Erzeugnissen der monodischen Lyrik. Wir erinnern an den Schluß des Hymnus Ps. 29 (o. S. 77f.). Hier und da wird es sich um spätere Zusätze bei der Aufnahme solcher Dichtungen in den Kanon gottesdienstlicher Lieder handeln, aber meist werden diese liturgischen Schlußformeln zum ursprünglichen Bestand derselben gehören und demgemäß eine bestimmte Stilform darstellen. So hier, wo sich der Abschluß leicht in den Inhalt des Gebets einfügt: V. 9 faßt den religiösen Kerngedanken noch einmal kräftig zusammen und stellt mit dem betenden Frommen die ganze Gemeinde der Gläubigen, das Israel rechter Art, das sich den Sündern gegenüber als Gottes wahres Volk empfindet, unter die Gnade des Herrn. Vielleicht sind solche liturgischen Segensformeln ursprünglich nicht vom Beter, sondern von einer andern Person gesprochen zu denken. Dann hätten wir hier ein Gebet in der Form des Wechselgesanges, wie sie in der babylonischen religiösen Poesie sehr häufig begegnen (vgl. die Einleitung). Hier wäre der Wechsel der Stimmen natürlich rein poetisch, bloße Stilform ohne Beziehung zur Situation des Gebets.

28.

[1]Zu dir ruf' ich, ‹ › mein Fels, o schweige mir nicht,
O bleib' mir nicht stumm, daß ich nicht gleiche ins Grab Gesunkenen!
[2]Höre mein lautes Rufen, wenn ich zu dir schreie,
Wenn meine Hände ich hebe zu deinem heiligen Thronsitz!

[3]O raff' mich nicht hin mit Sündern und Übeltätern,
Die da freundlich mit dem Nächsten reden,
und ihr Herz ist voll Argen.
[4]Nach ihrem Tun gib ihnen, nach ihrer Taten Bosheit,
nach ihrer Hände Tun gib ihnen,
Vergilt ihnen, was sie gefrevelt!
[5]Denn sie achten nicht Gottes Wirken und das Werk seiner Hände;
Ja gewiß, er zerstört sie und baut sie nicht auf!

[6]Gelobt sei der Herr, daß er hörte mein flehentlich Rufen!
[7]Der Herr ist mein schirmender Schild,
ihm traut' ich, da ward mir Hülfe.
‹Mein Leib ward verjüngt, und von Herzen will ich ihm danken.›

[8]Der Herr ist ‹seines Volkes› Schutz
und seines Gesalbten hilfreiche Wehr:
[8]O hilf deinem Volk und segne dein Erbtum,
und weide und trage sie ewig!

[2] Wörtlich: „zum Allerheiligsten", wo Gott auf der Lade thronend gedacht wurde.

[1] 22, 30 [2] 141, 2 u. ö. [3] 26, 9 Jer. 9, 7 55, 22 u. ö. [5] 64, 10 Jer. 24, 6 [6] 66, 20 u. 19 [8f.] 3, 9 29, 11 [9] Jes. 40, 11 63, 9 5. M. 1, 31.

Der Aufgesang des Psalms und V. 7 in obiger Übersetzung erwecken den Eindruck, daß wir hier das Gebet eines Kranken um Errettung vor dem Tode vernehmen. Aber die Ausdrücke V. 1 und V. 7 können auch bildlich von seelischem Leid verstanden werden, und darauf führt ja auch der sonstige Inhalt der Dichtung. Da nun überdies der Text von V. 7 nicht feststeht, möchten wir uns dafür entscheiden, daß auch dieses Gebet den Nöten und Anfechtungen entstammt, die den Frommen aus der gehässigen Feindschaft der Weltkinder erwuchsen. Hier wird, wie des öfteren in diesen Gebeten, ganz besonders über ihr heuchlerisches Gebahren geklagt.

Der Fromme dieses Psalms, den wir die Hände betend zu Gottes Thron im Tempel erheben sehen (V. 2), muß die religiöse Not der Zeit hart empfunden haben. Er wird einer derer gewesen sein, die unter dem Problem des Glückes der Bösen besonders schwer litten. Daher erscheint ihm Gottes scheinbares Gewährenlassen der Sünder wie eine Absage an die Frommen. Ihm ist, als wolle er das Flehen seiner Gläubigen nicht mehr hören. Das gibt seinem inneren Menschen gewissermaßen den Todesstoß. Das Herz will ihm brechen, und darum fleht er vor allem um Bewahrung vor dem schrecklichen Lose eines schnellen Todes (V. 3), eines Todes, wie ihn Gott nach dem Glauben dieser Frommen nur über die Sünder verhängt, vgl. Ps. 37, 2 u. 35f. Solch ein Ende, dahingerafft werden in der Blüte der Jahre (vgl. Ps. 55, 24 102, 24 u. o.), das wäre ja das Ja und Amen des Himmels zu dem furchtbaren Gedanken, mit dem er sich angesichts des Tuns und Treibens seiner Feinde quält, nämlich daß Gott sein Ohr verschlossen hat gegen das Flehen der Seinen! Aber nein, das kann ja nicht sein, Gott ist getreu und ein Anwalt der bedrückten und geängsteten Seelen. Er wird auch des Beters Not ein Ende machen und ihn über seine Feinde triumphieren lassen.

So schwingt sich das Gebet aus den Tiefen seelischer Not auf Flügeln des Glaubens empor zu den lichten Höhen des Trostes, daß der Herr die Seinen kennt und ihnen nahe ist mit seiner Gnade. Mit diesem seligen Ausblick, der mit dem Gefühl unendlicher Dankesschuld das Bedürfnis nach Betätigung desselben in einem frommen Liede erzeugt, schließt das kernige Gebet.

Der volle liturgische Ausklang V. 8f. ist hier wahrscheinlich ein späterer Zusatz, durch den die Beziehung des Liedes auf die betende Volksgemeinschaft auch äußerlich betont werden sollte. Er spricht von Israel in seiner völkischen Gesamtheit als dem „Erbbesitz" Gottes, wie man seit ältester Zeit sagte, und von dem „Gesalbten" des Herrn, was hier in der Parallele mit Israel wohl nur auf das Volk selbst gedeutet werden kann, vgl. zu dieser Umdeutung der Messiasvorstellung auf Israel das o. S. 148f. zu Ps. 89 Gesagte und auch Ps. 80, 18 o. S. 143f. Vielleicht ist der Ausdruck gebraucht, um zugleich die eschatologische Hoffnung auf den gottgesandten Herrscher, der Israel von seinen irdischen Feinden befreien soll, anklingen zu lassen.

13.

[2]Wie lang' noch, Herr, wirst du mein dauernd vergessen,
wie lang' noch verbirgst du dein Antlitz vor mir?
[3]Wie lang' noch muß ich sitzen mit ‹sorgender Seele› –
Kummer im Herzen ‹tagtäglich›?
Wie lang' noch triumphiert mein Feind über mich?

[4]Schau her, erhöre mich, Herr, mein Gott!
mach' heiter mein Auge, sonst entschlaf' ich des Todes!
[5]Sonst spricht wohl mein Feind: ich hab' ihn besiegt!,
frohlocken meine Dränger, daß ich wanke. –

[6]Doch nein, ich traue deiner Gnade,
mein Herz soll deiner Hülfe sich freun!
Ich will singen dem Herrn, der mir Güte erwies.

[3] jōm jōm. [4] Leuchtende Augen sind Zeichen der Lebenskraft und des Lebensmutes, vgl. 1. Sam. 14, 27. [5] jākhōlti lō.

[2] 74, 10 79, 5 89, 47 [5] 38, 17 [6] 116, 7 57, 3.

Auch in diesem Gebet löst sich die seelische Spannung, die durch das ungestraft fortdauernde hämische Gebahren der Feinde des Beters hervorgerufen ist, aus in der ruhigen Gewißheit, daß Gott seine Frommen nicht im Unglück sitzen läßt. Dieser Glaubenstrost wächst gleichsam mit jedem Wort der Klage und Bitte des Sängers, bis er am Ende zu einem Jubelruf aus dankerfülltem Herzen wird.

Dem Inhalt ist die Form des Gebets aufs glücklichste angepaßt. Die langen erregten Perioden mit ihrem wiederholten klagenden 'ad-'ana („wie lange noch") und der die höchste Seelennot malenden Häufung von Imperativen (V. 4) klingen aus in immer ruhiger hinfließende Rhythmen, die gleichsam das Wachsen der Glaubenszuversicht anzeigen. F. Delitzsch hat diese Formensprache ausgezeichnet charakterisiert, wenn er sagt: „Das Lied wirft gleichsam immer kürzere Wellen, bis es, zuletzt nur noch freudig bewegt, still wird wie die spiegelglatte See".

56.

[2]Gott, erbarme dich meiner, denn es ‹zertreten mich› Menschen,
allezeit bedrängen mich Krieger,
[3]Es ‹zertreten› meine Feinde allezeit,
viele sind's, die mich ‹bitter› befehden!
[4]‹Bin ich in Furcht, so vertrau ich auf dich› –

[5]‹Gott läßt noch seine Treue mich rühmen,›
Auf Gott vertrau ich ohn' Furcht,
was kann Fleisch mir antun?

[6]‹Allzeit schaffen meine Feinde mir Trübsal,
all ihr Sinnen geht nur auf Böses›,
[7]Sie ‹rotten sich›, lauern auf, ‹›passen auf auf meine Wege,
‹trachten mir› nach dem Leben,
[8]‹Für den Frevel strafe sie, Gott,› stürze im Zorn ‹die Frechen›!

Du hast gezählt meines Elends Tage,
meine Tränen in deinem Krüglein gesammelt,‹›
[10]So werden meine Feinde denn weichen, wenn zu Gott ich rufe.
Das weiß ich, daß Gott für mich ist!
[11]Gott läßt noch seine Treue mich rühmen,‹›
[12]Auf Gott vertrau ich ohn' Furcht,
was können Menschen mir antun?

[13]Mir ziemt's, Gott, deine Gelübde zu erfüllen –
so will ich dir Dankopfer bringen,
[14]Denn du rettest mich sicher vom Tode ja, meinen Fuß vom Anstoß,
[15]Auf daß ich vor Gott hinwandle im Lichte des Lebens.

Der Psalm gehört zu den am schlechtesten überlieferten, obige Übersetzung ist daher nicht mehr als ein Versuch, dem überlieferten Wortlaut ohne gewagte Konjekturen einen Sinn abzugewinnen. — [2] šaphani statt še'aphani „sie gieren nach mir". [3] mar; das folgende ist ganz unverständlich. [5] Wörtlich „durch Gott(es Kraft) werde ich mich seines (Verheißungs)wortes rühmen" (?). So ist auch V. 11 zu lesen. [7] jagoddu? Auch der Begründungssatz ist zweifelhaft. [8] palles „zahle heim"? 'azzim für 'ammim. [9] Wortspiel: „meine Unrast (nodi) hast du gezählt, gelegt ist meine Träne in deinen Schlauch (nodaekha)? Oben ist sinngemäß verdeutscht und das Bild vom Schlauch (Gefäß) durch das uns geläufige vom Tränenkrüglein ersetzt. Das am Schluß von V. 9 in einer Glosse genannte Buch ist wohl naeh Mal. 3, 16 zu verstehen — eine Variante des im A. und N. Test. öfters erwähnten „Buches des Lebens", vgl. 69, 29 u. o. S. 20.

[7] 119, 95.

57.

[2]Gott, erbarme dich meiner, erbarm dich,
denn bei dir such' ich allezeit Zuflucht,
Und im Schatten deiner Flügel will ich mich bergen,
bis das Verderben vorüber!

[3]Ich rufe zum Herrn, dem Höchsten, zum Gott, ‹der wohl an mir tut,›
[4]‹Er sendet vom Himmel seine Gnade und Treue
und hilft mir vorm lästernden Feinde›.
[5]‹Ich liege inmitten von Leuen, wutschnaubenden Menschen›,
Ihre Zähne Speere und Pfeile, ihre Zunge ein scharfes Schwert
[6]Erhebe dich über den Himmel, o Gott,
über die Welt deine Majestät!

[7]Sie spannten ein Netz meinen Füßen, ‹wie bin ich gebeugt›!
Sie gruben eine Grube vor mir – drein werden sie fallen!

[8]Mein Herz ist getrost, o Gott, mein Herz ist getrost,
Ich will singen und spielen! [9]Wach auf, ᶜmein Lied'!
Wach auf, Harfe und Zither! Ich will das Morgenrot wecken!
[10]Ich will dir danken vor den Völkern, Herr, vor Nationen lobsingen,
[11]Daß deine Gnade groß bis zum Himmel,
und bis zu den Wolken deine Treue!
[12]Erhebe dich über den Himmel, o Gott,
über die Welt deine Majestät!

Auch dieser Psalm liegt in verwildertem Text vor, sodaß die Übersetzung und Gliederung keinen Anspruch auf absolute Richtigkeit erheben darf. Das gilt im besonderen vom 2. Gesätz. — [3] gomel ʿalaj? gomer würde bedeuten „der es für mich hinausführt", d. h. der meine Trübsal noch zu einem guten Ende führt. [4f.] Sind nur Trümmer von Versen, lies etwa: naphši šakhebha bethokh lebha'im. Wahrscheinlich bestand dieses Gesätz wie das letzte aus 5 Stichen und Kehrvers. [7] kaphuph naphši? [8] kebhodhi „mein Loblied"?, vgl. o. S. 27f. zu Ps. 149. Oder Synonymon zu naphši „meine Seele"? Oder kebhedhi zu lesen, vgl. o. S. 105.

[2] Jes. 26, 20 [4] 18, 17 144, 7 43, 3 [7] 7, 16 9, 16f. 35, 7f. u. ö. [8] 108, 2ff. 112, 7 [9] 7, 6 16, 9 [11] 36, 6.

Die Lieder Ps. 56 u. 57 stehen nach Inhalt, Form und Sprache einander sehr nahe. Das Thema ist hier und dort dasselbe: die Bitte des Armen um Gottes Erbarmen in den Nöten des Daseins. Nach dem überlieferten Text in 56, 8 können die „Völker" allerdings nur von Israels Feinden verstanden werden, aber dieser Text beruht entweder auf Verschreibung oder auf absichtlicher Änderung, um dem Gebet Beziehung auf Israel zu geben.

Beide Dichtungen beginnen mit dem Anruf: Erbarme dich meiner, o Gott! und verbinden damit den Ausdruck des gläubigen Vertrauens auf Gottes Hilfe in der Not. In beiden folgt dann auf eine kurze Charakteristik der Feinde des Beters das Trostmotiv (56, 9–12 und 57, 8–9). Daran schließt das Gelöbnis an, Gottes Liebe und Erbarmen im Dankliede bezw. beim Dankopfer zu feiern. Zu dieser Übereinstimmung im Aufbau kommt hinzu die eigentümliche Verwendung eines Kehrverses, nämlich im Ps. 56 beim 1. und 3., in Ps. 57 beim 2. und 4. Gesätz.

Sollte in dem absichtlich gewählten poetischen Ausdruck 56, 9 „mein Elend" eine Anspielung daran liegen, daß der Fromme den Verfolgungen der Gegner hat weichen müssen, wie der Beter von Ps. 42/43 (vgl. u. β), so würde uns der Anlaß des Gebets etwas deutlicher werden. Aber wie so oft in den persönlichen Gebeten reichen die sonstigen Aussagen nicht hin, um ein anschauliches Bild von dem Frommen und seinen Widersachern zu bekommen.

In seiner ursprünglichen Gestalt gehört Ps. 56 ohne Frage zu den persönlichen Bittgebeten, die sich durch Verwendung des Trostmotivs der Gattung der Vertrauenslieder nähern.

Auch Ps. 57, dessen Abgesang in dem liturgischen Gebet Ps. 108 als V. 2–6 wiederkehrt, ist seiner Haltung nach ein persönliches Gebetslied, das der Gattung der Vertrauenslieder nahe steht. Aber hier liegt wahrscheinlich eine Komposition aus vorhandenen lyrischen Elementen nach dem Muster von Ps. 56 vor. Das Lied macht doch eher den Eindruck eines Cento aus lyrischen Motiven und überkommenen Wendungen als den einer einheitlichen Dichtung. Jedenfalls dürfte in V. 8ff. eine Anleihe bei einem Dankgebet vorliegen.

2. Gruppe.

In einigen Gebeten wird die Not des Beters nachdrücklich unter den Gesichtspunkt göttlicher Strafe für Sündenschuld gestellt. Dadurch gewinnen sie ohne Frage gegenüber denen der ersten Gruppe an Individuellem und auch an religiöser Tiefe. Aber auch diese Lieder kommen in der Darstellung der Lage des Beters

nicht über allgemeine Aussagen hinaus. Sie dürfen daher ebenfalls zu den mehr liturgisch abgestimmten Erzeugnissen der Gattung der persönlichen Bittgebete gerechnet werden.

Über die religiöse Betrachtungsweise, die der engen Verbindung des äußeren Ergehens des Beters mit seinem Schuldgefühl zugrunde liegt, ist o. S. 106f. im Anschluß an das Dankgebet Ps. 30 das Nötige gesagt worden.

Für Ps. 27, 7ff. und 143, die in ihrer Gebetshaltung und in der Ausdrucksform verwandt sind, ist charakteristisch die Ergänzung der Aussprache des Schuldgefühls durch die positive Bitte um rechte Erkenntnis des göttlichen Willens.

27, 7–14

[7]O Herr, höre, ich rufe so laut: sei mir gnädig, erhör' mich!
[8]‹Ich weiß, du gebeutst›: mich sollt ihr suchen!
Dich, Herr, dich will ich suchen,
[9]Verbirg nicht dein Antlitz vor mir!

Stoß' im Zorn nicht fort deinen Knecht, du bist ja meine Hilfe,
Verwirf mich, verlasse mich nicht, du Gott meines Heils!
[10]Mich verließen Vater und Mutter –
so wird der Herr mich annehmen.

[11]Weise mir, Herr, deinen Weg und führ' mich auf ebener Bahn
Um meiner Feinde willen!
[12]Gib mich nicht hin der Wut meiner Dränger,
Denn es stellen sich mir Lügenzeugen
‹und schnauben wider mich› Unheil!

[13]‹Ja gewiß›, ich schaue Gottes Güte in der Lebenden Land –‹›
[14]Sei getrost, und stark sei dein Herz, und harre des Herrn!

[8] Obige freie Wiedergabe dürfte den Sinn treffen. [13] lā hae'aemanti „wahrlich ich habe den Glauben, daß ich . . ."?

[7] 3, 5 [8] Vgl. dazu 50, 15. [11] 143, 8 u. 10 5, 9 [12] 41, 3 [13] 142, 6 [14] 31. 25.

Bei der Erklärung des Dankgebetes Ps. 27, 1ff. (o. S. 108f.) wurde schon darauf hingewiesen, daß die zweite Hälfte dieses Psalms als selbständige Dichtung anzusehen ist. 27, 7ff. ist das Bittgebet eines Frommen, dessen Glaube an Gottes Güte und Treue in prophetischer Frömmigkeit wurzelt und von dorther immer neue Kraft gewinnt. Nicht in plötzlicher Angst und Verzweiflung klammert er sich an seinen Gott und schreit dessen Gnade an, sondern weil er weiß, daß es Gottes Wille ist, daß wir ihm unsere Sorgen anheimstellen und daß dieses Gebot eine Verheißung hat. So haben es ihn die Worte der alten Propheten gelehrt, vgl. z. B. Jer. 29, 12f.:

Betet zu mir, so will ich euch erhören,
suchet nach mir, so sollt ihr mich finden!

Durch diesen Trost, der aus der Erkenntnis von Gottes Liebeswesen schöpft, bekommt der Fromme von vornherein die Kraft, auch das schwerste Leid im Glauben zu überwinden. Und schwer lastet Gottes Hand auf ihm! Einsam wie eine Waise geht er durchs Leben, denn alles hat sich von ihm abgewandt, auch die nächste Freundschaft und Verwandtschaft. Aber größer noch ist das Leid, das ihm aus dem eigenen Herzen erwächst, das quälende Bewußtsein, unter Gottes Zorn zu stehen, d. h. um seiner Sünden willen dem Gericht Gottes verfallen zu sein. Da schmerzt es ihn umsomehr, wenn seine Widersacher mit List und Tücke gegen ihn vorgehen und mit unverhohlener Freude dem Augenblick entgegensehen, wo der Fromme zu Fall kommt.

In diesem Jammer bittet er um das Eine, was ihm not ist, nämlich um die Kraft zu einem sittlich reinen Leben, zu einem Wandel in den Wegen des göttlichen Willens, die er wohl kennt, aber in menschlicher Schwachheit zu verlassen in Gefahr ist. Darum eben soll ihn Gottes Gnadenhand leiten.

Im Vertrauen auf diese Hülfe blickt der Beter zum Schluß voller Zuversicht in die Zukunft. Er wird gewiß noch hier in diesem Leben Gottes Güte und Liebe erfahren, ehe er fortgerafft wird zu dem Lande der Schatten, wo man den Herrn nicht preist, vgl. o. S. 39.

Die Aufforderung zum Glaubensmut am Schluß des Gebets, die gleichsam das Echo des Trostspruches ist, in den der Fromme sein Flehen ausklingen läßt, ist stilistisch von hohem Interesse. Wir erkennen darin die Nachwirkung der alten Form des liturgischen Wechselgesanges, in dem sich die Bitt- und Bußgebete zu bewegen pflegten, vgl. o. S. 167 und zu Ps. 121. Hier handelt es sich um eine schöne poetische Figur, in der der an den Beter gerichtete ermunternde Zuspruch zur Selbstaufforderung geworden ist.

143.

[1]Herr, höre auf mein Gebet, merk' auf mein flehentlich Bitten,
In deiner Treue erhör' mich, deinem gnädigen Walten!
[2]Geh' nicht mit deinem Knecht ins Gericht,
denn vor dir ist kein Mensch gerecht!

[3]Ach, es jagte der Feind mir nach,
warf mich nieder, zermalmte mein Leben,
Versetzte in Nacht mich wie ewig Tote.
[4]Nun schmachtet mein Geist in mir, im Busen erstarrt mir das Herz,
[5]Ich gedenke vergangener Tage, ich sinne all deinem Tun nach,
Bedenke das Werk deiner Hände, — —
[6]Zu dir breit' ich aus meine Hände:
mein Seele harrt dein wie lechzendes Land!

[7]Erhöre mich eilends, Herr, es schwindet mein Geist,
O verbirg nicht dein Antlitz vor mir,
daß ich nicht gleiche ins Grab Gesunknen!
[8]Laß am Morgen deine Gnade mich hören, denn ich traue auf dich,
Weise mir den Weg, den ich gehn soll,
denn zu dir hebt sich gläubig mein Herz,
[9]Entreiße mich, Herr, meinen Feinden, bei dir ‹bin ich geborgen›!

[10]Lehre deinen Willen mich tun, du bist ja mein Gott,
Dein guter Geist soll mich führen auf ‹ebener Bahn›,
[11]Gib mir Leben um deines Namens willen,‹›
in deiner Gerechtigkeit führe mich heraus aus der Not!
[12]In deiner Gnade tilg' aus meine Feinde,
und vernichte alle meine Bedränger,
Denn ich bin ja dein Knecht!

[9] kussethi? Oder hikkithi „ich harre auf dich“?

[2] 130, 3f. [3] 7, 6 Klagel. 3, 6 [4] 142, 4 (77, 4) [5] 77, 6 u. 12f. [6] 63, 2 (42, 3) [7] 69, 18 84, 3 27, 9 (102, 3) 28, 1 (88, 5) [8] 90, 14 25, 2 u. ö. 32, 8 (2. M. 33, 13) 142, 4 25, 1 (86, 4) [9] 31, 16 59, 2 (142, 7) [10] 25, 4 27, 11 40, 9 5, 9 86, 3 u. ö. [11] 31, 4 (25, 11) 71, 20 142, 8 u. ö. [12] 54, 7 (94, 23).

Die Anrufung schließt mit dem Geständnis menschlicher Sündhaftigkeit und der damit motivierten Bitte, Gott möge mit dem Frommen nicht nach der Strenge seiner Heiligkeit verfahren, sondern seine vergebende Gnade walten lassen. Dem entspricht im Abgesang die (übrigens schon V. 8 vorbereitete) Bitte, Gott möge ihm die rechte Kraft zu einem sittlichen Leben schenken und ihn durch seinen „guten Geist" d. h. durch seine Gnade und sein Erbarmen auf den rechten Weg führen, den Weg des Heiles und Lebens, der ihn auch aus dem Bereich der gegewärtigen Not fortführen wird. Diese Besinnung auf die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit und die sittliche Ohnmacht des Menschen, der Gottes Gnade vergebend entgegenkommen muß, gibt dem Gebet seinen besonderen Charakter. Durch sie erst erhält die Not und Anfechtung, der der Fromme ausgesetzt ist, ihre Schwere und steigert sich zum Empfinden der Gottverlassenheit. Möchte doch Gott bald die Seele, die sich in Sehnsucht nach einem Strahl seiner Gnadensonne verzehrt, erquicken wie Regenschauer das dürre Land zu neuem Leben erwecken! So fleht der Fromme seine Hände weit ausbreitend zu dem Gott, von dem alles Heil kommt und in dessen gnädiges Walten mit seinem Volke und seinen Frommen im besondern er sich wieder und wieder glaubend und hoffend versenkt. Denn dies allein ist sein Trost, daß es einen Gott der Gnade gibt. Hat doch auch Israel in einer langen Geschichte vielmal gesündigt, und doch hat Gott sein Volk immer wieder in Gnaden angenommen.

Im Mittelpunkt der Gedanken und Empfindungen des Beters steht also das Bekenntnis der Schuld, der Glaube an Gottes vergebende Gnade und ein heißes Verlangen nach Versöhnung mit ihm. Darum ist der Psalm mit Recht unter die kirchlichen „Bußpsalmen" gerechnet worden, wenn er auch kein Bußgebet im eigentlichen Sinne ist. In seiner Sprache wenig originell, ist er doch ein Zeugnis starker Frömmigkeit voll tiefer Heilsbegier. Er könnte von jedem Christen gebetet werden, wenn nicht am Schlusse das Gebet um Vernichtung der Feinde ertönte. Dadurch gleitet das Lied von der Höhe geistig-sittlicher Frömmigkeit wieder in die Niederung primitiven Betens und bringt sich um seine erhebende Wirkung.

6.

[2]Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn,
und züchtige mich nicht in deinem Grimm!
[3]Sei mir gnädig, Herr, denn ich bin so schwach,
heile mich, Herr, denn mein Leib ist erschreckt,
[4]Und meine Seele so gar erschrocken — —
ach wie lange, Herr, willst du noch zürnen?

[5]Laß ab, o Herr — rette mein Leben,
hilf mir um deiner Gnade willen,
[6]Denn im Tode gedenkt man dein nicht,
wer könnte im Hades dich preisen!

[7]Erschöpft bin ich durch mein Seufzen,
Allnächtlich schwemm' ich mein Lager,
laß' in Tränen mein Bette fließen,
[8]Trüb ward vor Kummer mein Auge,
‹vom Weinen ob› all meiner Feinde — —

[9]Hinweg von mir, ihr Heillosen alle,
denn ‹Erhörung ward› meinem Weinen!
[10]Erhört hat der Herr mein Flehen, der Herr nimmt an mein Gebet.
[11]‹ ›Bestürzt sollen stehn alle meine Feinde,
werden schamrot augenblicks abziehen!

[2] 38, 2 (Jer. 10, 24) [3] 41, 5 [4] Wörtlich: und du, Herr, wie lange? Dieselbe Form der Aposiopese wie 90, 13, wo sich auch das flehende šubha (wörtlich: kehre um) findet. [5] 109, 26 [6] 30. 10 (88, 11—13 Jes. 38, 18); vgl. auch Jes. Sirach 17, 27f. [7] 69, 4 Jer. 45, 3 [8] 31, 10 [11] 35, 4 83, 18; das Gegenteil wird 143, 12 gewünscht.

Ps. 6 ist im Aufbau und in der Darstellung mit dem Bittgebet 27, 7ff. (o. S. 172) zu vergleichen. Auf die zweiteilige Introduktion, in der Klage und Bitte eng verbunden sind, folgt jedesmal ein kleineres Gesätz, worin die Klagetöne des Aufgesanges gleichsam wie ein fernes Echo gedämpft wiederklingen. Daran schließt sich ohne jede Überleitung der kurze Abgesang, in dem das Vertrauensmotiv ertönt. Hier wie dort dient dieser in fallender Proportion aufgeführte Bau dazu, dem seelischen Prozeß wachsender Glaubenszuversicht und Gemütsruhe Ausdruck zu geben.

Auch der Fromme dieses Liedes lebt des Glaubens, daß seine gegenwärtige Not mit der allgemeinen menschlichen Sündenschuld, von der er sein Teil zu tragen hat, in ursächlichem Zusammenhange steht. Darum erscheint sie ihm als notwendige Auswirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit. Das Bewußtsein, unter dem Fluche der Sünde zu stehen, ist aber andrerseits das Motiv der Bitte um die Anwendung einer besonderen Form göttlicher Strafgerechtigkeit: nicht im Zorn und Grimm soll Gott zuschlagen, sondern in väterlicher Liebe und Mäßigung, wie es dem letzten Zwecke der Strafe, nämlich der sittlichen Läuterung und Erhebung des Frommen angemessen ist, denn „wen der Herr lieb hat, den züchtigt er".

Das Leid, unter dem der Beter seufzt, sodaß seine Augen trübe geworden sind vom vielen Weinen — ein Zug von echt antiker Naivität — wird als schwere Krankheit geschildert. Aber es handelt sich hier wie meist wohl nur um *seelisches* Leid, das die überkommene poetische Sprache unter dem Bilde körperlichen Elends darstellte. Daraus wird man die Aussage V. 6 erklären dürfen. Die gesteigerte Phantasie des von den bösen Mitmenschen und dem eigenen Gewissen Geplagten malt hier das Elend in den düstersten Farben und sieht den Beter schon zu den Pforten des Hades hinabsteigen.

Es ist ein besonders erfreulicher Zug in diesem rührenden Gebet, daß es der Dichter nicht in Haß gegen seine Feinde ausklingen läßt. An ihrer *Beschämung* durch Gottes sichtbares Eintreten für seinen Frommen läßt er sich genügen. Das soll des Herrn Antwort auf ihr Spotten und Höhnen über die gläubige Zuversicht des Beters sein. Darin erkennen wir gern, im Hinblick auf Ps. 143 und viele ähnliche Äußerungen leidenschaftlichen Hasses, die Spuren einer sittlich reiferen Frömmigkeit im religiösen Leben Israels, die vom Geist prophetischer Religion berührt ist. Zu den „Bußpsalmen", als deren erster das Lied gezählt wird, darf es mit demselben Recht gerechnet werden wie Ps. 143. —

3. Gruppe.

Vier Gebetslieder lassen sich aussondern, die ihrer Gesamthaltung nach den Ton persönlicher Bittgebete tragen, von denen aber jedes wieder ein besonderes, von der Art der bisher besprochenen Gebete abweichendes Gepräge hat.

25.

[1]Zu dir erheb' ich mein Herz,
[5]mein Gott, auf dich harre ich zu jeder Zeit!
[2]Dir vertrau' ich — o laß sich's bewähren,
laß meine Feinde nicht über mich ‹spotten›!
[3]Ja, wer dein harrt, wird nicht zu schanden,
nur die, die dich treulos verlassen!
[4]Künde mir, Herr, deine Wege, ‹und› laß deine Pfade mich kennen,
[5]Laß mich wandeln in deiner Wahrheit und lehre mich,
denn du bist mein Heilandgott.
[6]Gedenk' an deine Huld und dein Erbarmen‹›, sie sind ja von uran,

7 Meine Jugendsünden ‹ › behalt' nicht,
nach deiner Gnade gedenke du mein! ‹ ›
8 Gütig und treu ist der Herr, darum weist er Sündern den Weg,
9 Führt Fromme den Pfad des Gesetzes und lehret sie seinen Weg.
10 Alle Wege des Herrn sind Gnade und Treue,
wo sein Bund und Gesetz bewahrt wird:
11 Ach Herr, um deines Namens willen
vergib meine Schuld, denn sie ist groß!
12 Wer ist der Mann, der den Herrn fürchtet? —
den weist er den Weg, den er wähle,
13 Er selbst herbergt im Glück, und sein Same ererbt das Land.
14 Es erschließt sich der Herr seinen Frommen
‹und läßt sein Gesetz sie erfassen›.
15 Mein Auge blickt stets auf den Herrn,
er wird meine Füße dem Netze entziehen.
16 O wende in Gnaden dich zu mir, denn einsam bin ich und elend,
17 Ängste ‹bestürmen› mein Herz, —
o führ' mich heraus aus meinen Nöten,
18 Sieh an mein Elend und Leid und vergib all meine Sünden.
19 Sieh an meiner Feinde Menge, wie mit frevlem Haß sie mich hassen!
20 Behüte meine Seele, befrei' mich,
mach' mein Flüchten zu dir nicht zuschanden!
21 Laß Unschuld und Gradheit mein Schutz sein, dein harr' ich ja, Herr!

22 Erlöse Israel, Gott, aus allen seinen Nöten!

[2] 'elohaj „mein Gott" ist vielleicht mit dem Schluß von V. 5 zu verbinden. Lies jil'agu. [3] Wörtlich: die von dir ohne Grund d. h. weil sie dich nicht kennen oder nicht kennen wollen, abfallen. [4] we'oreḥothaekha. [20] Wörtlich: laß mich nicht zuschanden werden, denn in deinen Schutz hab' ich mich geflüchtet.

[1] 86, 4 143, 8 [4] 143, 8 [5] 26. 3 86, 11 119, 35 [6] 103, 17 [8] 27, 11 [12] 34, 13 107, 43 [13] 37, 11 [15] 141, 8 31, 5 [16] 86, 16 [21] 40, 12.

Ps. 25 ist ein persönlich gehaltenes, aber wohl nicht individuellem Bedürfnis entstammendes Gebet um Sündenvergebung, Befreiung aus Not und Seelenkummer, den böse Mitmenschen verursachen, und um religiös-sittliche Führung durch Gott. Der Grundton soll wohl die Bitte um Gottes sündenvergebende Gnade sein. Mit dem Wechsel von Bitte und Reflexion über Gottes Güte nähert sich das Lied der Gattung des geistlichen Liedes, mit seiner Neigung zu lehrhaftem Ton der Gattung der Weisheitslieder. Darin berührt es sich mit dem Loblied Ps. 34 (o. S. 65 f.). Die psychologisch nicht recht erklärbare Häufung von Gebetsmotiven wird ihren Grund darin haben, daß der Dichter ein Bittgebet verfertigen wollte, das möglichst alle persönlichen Bedürfnisse berücksichtigt, sozusagen ein Schema für Gebete in Not und Anfechtung. Delitzsch hat das Lied richtig charakterisiert, wenn er sagt, der Psalm enthalte nichts, was nicht dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde aller Zeiten entspräche.

Zu diesem mehr liturgischen Inhalt paßt die konventionelle Sprache und die schematische Form, die alphabetische Aufreihung der Gedanken, vgl. die Einleitung. Auf jeden Stichos des meist in Doppeldreiern gehaltenen Liedes kommt ein Buchstabe des hebräischen Alphabets. Diese akrostichische Form ist aber nicht folgerichtig durchgeführt (vgl. o. S. 100), oder sie ist nicht mehr rein erhalten. Die mit Waw und mit Qoph beginnenden Verse fehlen. Statt dessen lesen wir einen zweiten mit Reš beginnenden Stichos.

Der Schluß des Gebets (V. 22) ist offenbar ein späterer liturgischer Zusatz, durch den das persönliche Bittgebet zum Gemeindelied umgedeutet wird. Das wird auch durch die Tatsache erwiesen, daß V. 22 außerhalb der alphabetischen Ordnung steht, vgl. das o. S. 66 zu Ps. 34 Gesagte. –

Auch das Gebetslied Ps. 86 ist kein wirkliches persönliches Bittgebet, sondern eine Komposition von lyrischen Elementen im Stil des Gebets eines einzelnen Frommen, „mehr liturgisch, als rein poetisch", wie schon Fr. Delitzsch mit Recht bemerkt hat. Trotzdem entbehrt der Psalm nicht religiöser Wärme.

86.

[1]Herr, neige dein Ohr, erhöre mich, denn gebeugt und elend bin ich,
[2]O behüte mein Leben, dieweil ich so fromm,
hilf deinem Knechte(c), der dir gläubig vertraut!
[3]Herr, erbarme dich meiner, (du bist ja mein Gott),
zu dir geht mein Gebet allezeit!
[4]Erfreue das Herz deines Knechtes,
zu dir, Herr, geht ja mein sehnend Verlangen,
[5]Denn du, Herr, bist gütig und reich an Vergebung,
voller Huld gegen die, die dich rufen!
[6]Vernimm, o Herr, mein Gebet,
und achte auf mein flehentlich Rufen,
[7]Bin ich in Not, ruf' ich dich, denn du erhörst mich!

[8]Nicht gleicht dir der Göttlichen einer, nichts gleicht deinen Werken;
[9]Alle Völker, die du schufst, werden kommen,
anbetend(c) sich neigen und deinen Namen ehren.
[10]Denn hehr bist du und Wunder wirkend,
ja, du, nur du bist Gott!

[11]Weise mir, Herr, deinen Weg, daß ich wandle in deiner Wahrheit,
Festige mein Herz, deinen Namen zu fürchten!
[12]Ich will dir danken, Herr,(c) von ganzem Herzen,
und deinen Namen ewiglich ehren,
[13]Daß so reich deine Huld über mir waltet
und du mein Leben gerettet aus der Hölle Tiefen!

[14]Übermütige treten wider mich, Herr,
und der Gewaltmenschen Rotte steht mir nach dem Leben
Und haben dich nicht vor Augen!
[15]Doch du, Herr, bist ein Gott voll Erbarmen und Gnade,
langmütig und reich an Huld und Treue –
[16]O kehr' dich zu mir in Erbarmen!
Leih' deine Kraft deinem Knechte und hilf dem Sohn deiner Magd,
[17]Tu' an mir ein Zeichen zum Guten!
Voll Scham sollen's sehn, die mich hassen,
daß du, Herr, mir Hülfe und Trost gewesen!

[12] 'elohaj „mein Gott" ist wohl Zusatz.

[1] 102, 3 55, 3 u. ö. 40, 18 u. ö. [4] 25, 1 [6] 5, 2f. [7] 17, 6 u. ö. [8] 2. M. 15, 11 [9] 22. 28 [11] 27, 11 u. 26, 3 Jer. 32, 39 [13] 56, 14 [14] 54, 5 [15] 2. M. 34, 6 [16] 116, 16

Auf die übermäßig lange Introduktion, in der auch das Unschuldsmotiv nicht fehlt (V. 2), folgt zunächst ein Gesätz hymnischen Charakters, das Gottes Größe und

Macht durch die Hoffnung auf das Kommen des völkerumspannenden Gottesreiches ausweitet. Das ist vielleicht die Stelle, wo das ursprünglich rein persönlich gehaltene Bittgebet zwecks Anwendung auf die Wünsche und Hoffnungen der Gemeinde eine Auffüllung erfahren hat. Doch kann das eschatologische Motiv auch vom Vf. dieses liturgischen Gebets mit Absicht in die Dichtung eingestellt sein, um ihrem Gottesglauben den großen universalen Hintergrund zu geben, vgl. 7, 7f. Psychologisch lassen sich solche hymnischen Meditationen im Bittgebet durchaus begreifen und finden sich in Gebeten öfters. Des weiteren wird dann um Gottes gnädigen Beistand für ein Leben nach seinem heiligen Willen – „in der Furcht deines Namens" sagt der Verfasser – gebeten und damit ohne inneren Zusammenhang das Gelöbnis ewigen Dankes für die im Glauben schon genossene Errettung aus der zeitigen Drangsal verbunden. Nun erst wird diese schon eingangs erwähnte Not des Beters, die als unmittelbarer Anlaß des Gebets zu denken ist, geschildert, aber ganz knapp und, wie fast immer, in konventionellen, wenig anschaulichen Zügen. Dann lenkt die Dichtung schnell zum Ende mit nochmaligem Glaubenstrost und mit der Bitte um einen greifbaren Erweis der göttlichen Gnade, der die Gottlosigkeit der Gegner Lügen strafen soll.

Ps. 141 ist in der Mitte (V. 5–7) leider textlich so entstellt, daß er für uns ein Bruchstück bleibt. Was davon übersetzbar ist, hat folgenden Wortlaut:

141.

[1]Dich rufe ich, Herr, o eile zu mir,
o höre meine Stimme, wenn ich zu dir flehe,
[2]Laß mein Gebet vor dir als Rauchopfer stehen,
meiner Hände Erheben als Abendopfer!

[3]O setze doch, Herr, ‹eine Wacht› meinem Munde,
‹eine Hut› der Tür meiner Lippen,
[4]Daß mein Herz sich nicht neige zu bösem Tun,
Taten zu begehen in Bosheit,
Mit Menschen sündigen Tuns –
nein, ich will nicht kosten von ihren Genüssen!

(5–7)

[8]Ja, auf dich schaut mein Auge, Herr,‹›
in dir berge ich mich – gib mich nicht hin in den Tod!
[9]Bewahr' mich vor der Schlinge meiner Feinde
‹und vor› dem Fallstrick der Übeltäter,
[10]‹Laß die Sünder sich fangen im eigenen Netz,
während ich ohne Fährnis hingehe.›

[1] 22, 20 38, 23 40, 14; 4, 2 [3] 39, 2 [8] 25, 15 31, 2 [9] 7; 16 64, 6 u. ö.

Aus den erhaltenen Versen darf mit Sicherheit geschlossen werden, daß der Psalm ein persönliches Bittgebet ist, in dem ein Frommer um Bewahrung vor den Anfechtungen bittet, die ihm von den Sündern her drohen. Vor allem möchte er gegen die schwere Versuchung gefeit sein, die an ihn herantritt, wenn er seine eigene Lage mit der der Sünder vergleicht: er, so etwa dürfen wir des Dichters Andeutungen V. 4 verstehen, eifert im Gesetze des Herrn, um die Gnade des Himmels zu erwerben, und sitzt doch in Not und Elend, sie aber fragen nichts nach Gott und seinem sittlichen Willen und leben doch glücklich. Da steigt wohl oftmals in ihm die bittere Frage auf: was habe ich denn davon, daß ich dem Herrn treu diene? (vgl. Mal. 3, 14 u. Ps. 73, 13f.). Aber nein, das sei ferne von ihm, daß er Gott den Abschied gibt! Und so betet er denn zuerst und vornehmlich um ein reines Herz und reine Gedanken (V. 3). Diese Gnadengabe Gottes ist der rechte Schutz gegen die Anfechtungen der argen Welt.

Im weiteren Verlauf spricht der Fromme, wie es scheint, einen Gedanken aus, der sich mit der Lehre von Sprüche 27, 6 berührt: lieber vom Freunde gezüchtigt, als vom Feinde geküßt werden, und daran scheint sich eine kurze Charakteristik der Gottlosen geschlossen zu haben.

Von besonderem Interesse ist die Bitte V. 2, Gott möge des Frommen Gebet als Weihrauchopfer (vgl. 2. M. 30, 7) und Mincha, oder genauer: Abend-mincha (vgl. o. S. 38) vor sich stehen lassen. Das kann nur heißen, Gott solle das Gebet ebenso gnädig annehmen wie er Opferduft als Tribut menschlicher Verehrung hinnimmt. Das materielle Opfer beginnt also im religiösen Bewußtsein dieses Frommen hinter dem „Opfer der Lippen" zurückzutreten. Die Religion strebt nach Vergeistigung und Verinnerlichung. Der Opferkult wird seines Inhalts entleert und sinkt schließlich zu einer bloßen Form herab, an der man aus Pietät hängt und die ohne Schaden für das religiöse Leben fallen kann und wirklich gefallen ist. Für diesen Vorgang haben wir eine Reihe von wertvollen Zeugnissen im Psalter, vgl. u. S. 136 und im besonderen das zu Ps. 50 Gesagte. –

Mit Ps. 7 nähern wir uns der Gruppe der intimen Lieder. Aus den andeutenden Worten V. 4f. ist zu ersehen, daß der Beter sich gegen schwere Verdächtigungen seiner Gegner glaubt verteidigen zu müssen. Der Gebetsaussprache liegen also ganz bestimmte Tatsachen aus dem Leben eines einzelnen Frommen zu Grunde. Bei der trotz allem sehr allgemeinen Aussage darüber können wir natürlich nichts Näheres wissen. Das Lied bleibt also in jener unbestimmten Haltung, die die Gebete der großen Gruppe 1 charakterisiert. Damit ist sein Platz hier am Ende der Lieder allgemeinen Inhalts gerechtfertigt.

7.

[2]Herr, mein Gott, bei dir berge ich mich,
hilf mir vor meinen Verfolgern,‹ ›
[3]Daß sie mich nicht wie Löwen zerfleischen,
fortraffend, und keiner errettet!

[4]Herr, mein Gott, hab' ich also getan:
klebt Unrecht an meinen Händen,
[5]‹Tat ich je meinem Freunde Böses –
nein, ich half aus der Not meinem Feinde› –,
[6]So möge der Feind mich verfolgen,
einholen und mein Leben zu Boden treten,
Und ‹meine Seele› im Staube betten!

[7]Erhebe dich, Herr, in deinem Zorn,
steh' auf ‹wider meiner Feinde Wüten›,
Wach' auf, ‹mein Gott›, du Herr des Gerichts,
[8]Der ‹Göttlichen› Schaar stehe um dich,
und über ihr ‹throne› als Richter!‹ ›

[9]Nach meiner Gerechtigkeit richte mich, Herr,
nach meines Herzens Einfalt,
[10]Laß der Gottlosen Bosheit enden und den Gerechten feststehen!
Der du Herz und Nieren prüfst, du gerechter Gott!
[11]Gott führt meinen Schild, der Frommen Heiland,
[12]Der Herr ist ein gerechter Richter und ein Gott, der alltäglich dräut!

[13]Sieh, wiederum wetzt er sein Schwert,
hat seinen Bogen gespannt und hält ihn gerichtet,

14c Hat Todesgeschosse bereit', seine Pfeile machet er brennend – –
15 Nichtig ist, was er kreißt,
mit Unheil geschwängert gebiert er Enttäuschung;
16 Eine Grube hat er sorglich gegraben –
und fällt in das Loch, das er gemacht,
17 Aufs eigene Haupt kommt sein Unheil,
auf seinen Scheitel hernieder fährt ihm sein Frevel!

18 Ich will danken dem Herrn, der gerecht ist,
lobsingen dem Namen des Höchsten!

[2] wehaṣileni ist wohl Variante. [5] Oder vielleicht richtiger: quälte ich je den, der mich jetzt grundlos befehdet? [6] Vgl. o. S. 106f. zu 30, 13; oder: meine Ehre? [7] Wörtlich: der du Gericht (= Handhabung des Rechts) verordnet hast". [8] Lies: 'elohim; „Jahwe richtet Völker" ist wohl Zitat aus Jes. 3, 13. [14] lo' = sibi? Oder ist la = für den Bogen zu lesen?

[2] 141, 8 11, 1 16, 1 31, 2; 71, 2f. [5] 85, 21 41, 10 [6] 16, 9 30, 13 57, 9 108, 2; 22, 16 [7] 9, 20 10, 12 94, 2 35, 23 59, 5 [8] 82, 1ff. [9] 26, 1 35, 24 [11] 62, 8 [15] Hiob 15, 35 Jes. 59, 4 [16] 57, 7 Sprüche 26, 27.

Ps. 7 ist das Gebet eines Frommen um Bewahrung vor den niedrigen Verdächtigungen und ehrenrührigen Nachreden seiner Gegner. Das Lied gehört zu den Dichtungen, die uns einen tieferen Blick tun lassen in den Kampf zwischen den Kreisen der Gesetzestreuen und den Weltkindern in Israel, vgl. S. 159f. und 161f. Im besonderen ist Ps. 7 ein Beispiel aus der Gruppe der sog. Unschuldspsalmen (vgl. u. unter 5). Bei Besprechung dieser Untergruppe wird also auf das Gebet zurückzukommen sein. Hier sei nur auf eine stilistische Besonderheit des Liedes aufmerksam gemacht. In V. 7f. nimmt der Appell an Gottes Strafgerechtigkeit eine Form an, die psychologisch der Haltung eines persönlichen Bittgebets zu widersprechen scheint. Tatsächlich haben viele Erklärer daran Anstoß genommen, daß der Beter den Weltrichter anruft in seinen persönlichen kleinen Nöten und seine Sache gleichsam vor das Tribunal des jüngsten Gerichts gestellt wissen will, wo Gott im Kreise der Himmlischen über den Völkern des Erdkreises zu Gericht sitzen wird. Man hat deswegen das Gebet als Gemeindelied gedeutet bzw. in V. 7f. einen Einsatz sehen wollen. Indessen erklärt sich dieser Appell am ehesten aus der konventionellen Sprache der Gebetslieder. Gewisse Motive und Wendungen, zumal solche, die man zur Aussprache der Leidenschaft des Gebetslebens und der Stärke des das Gebet beherrschenden Glaubens an Gottes einzigartige Macht und vergeltende Gerechtigkeit zu verwenden gewohnt war, bekamen allmählich schematisch-liturgischen Charakter und wurden als innige Gebetstöne auch ohne die besondere Veranlassung verwendet, in der sie ursprünglich psychologisch begründet waren, vgl. 22, 28f. 57, 6 u. 12, auch 86, 8ff.

Bei dieser Erklärung des Appells an den Weltrichter gegen die Feinde des Beters bedarf es nicht der Auskunft, daß hier eine hochgestellte Persönlichkeit innerhalb des Volkes seine eigenen Anliegen mit der der Gesamtheit in eins setze und beides betend Gott ans Herz lege. Dazu fehlt es in den übrigen Teilen des Liedes ganz und gar an Anhaltspunkten.

Der Aufbau des Gebetsliedes ist nicht nach einem einheitlichen Plane ausgeführt, sondern wie in Ps. 86 (o. S. 177f.) sehr locker. Zwischen die Anrufung im Eingang (V. 2f.) und das Gelöbnis des Dankes am Schluß sind in loser Ordnung die Motive der Selbstverwünschung (als Bekräftigung der Bitte, V. 4–6) und des Gebets um Gottes Einschreiten gegen die Feinde und um sein Eintreten für den Frommen (V. 7–12) und nun erst das Motiv der Not und des Vertrauens gestellt. Das entspricht nicht der psychologischen Wirklichkeit des Gebetsaktes. Das Lied ist also schließlich aufs Ganze gesehen mehr liturgisch-poetisch als religiös-persönlich.

2. Intime Gebetslieder.

Der Zwang der überkommenen religiösen Formensprache, unter dem die bisher behandelten Bittgebete mehr oder weniger stark stehen, löst sich mit Notwendigkeit auf, wenn der Beter aus ganz persönlichen Nöten heraus Gottes Hilfe anfleht. Da werden dann Einzelzüge in das Gesamtbild von Klage und Bitte eingefügt, die zur Kennzeichnung der verzweifelten Lage und Stimmung des Beters dienen sollen. So kommt es, daß in solchen Gebeten wiederholt ganz genaue Angaben über die Beziehungen des Frommen zu seinen Gegnern, die der nächste Anlaß seiner Gebetsaussprache sind, und sogar über Vorgänge aus der Vergangenheit des Beters enthalten sind. Das „Ausschütten des Herzens", das für diese Gebetslieder wie für alles prophetisch vergeistigte Beten charakteristisch ist, wird zur gemütvollen oder leidenschaftlich erregten Erzählung vom Leiden des Frommen in Gesellschaft, Familie, Berufskreis, Standesschicht.

Leider sind solche genau ausmalenden Züge für uns meist nicht mehr verständlich, da wir den Hintergrund der sozialen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Israel nicht kennen. Nur das läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß die Beter, die in diesen Liedern zu uns sprechen, Männer von führender Stellung im Kreise der Frommen gewesen sind, gegen die sich die Feindschaft der Weltmenschen in besonders häßlichen Formen richtete. Denn mag auch in der Schilderung der Not der Beter die Leidenschaft der Empfindung und Sprache das Wort führen und mancher konventionelle Zug untergelaufen sein, so läßt sich doch nicht verkennen, daß diese Gebete das Echo schmerzlichster Erfahrung von einem oft erschreckenden Tiefstand in Gesinnung und Handlungsweise der Gegner sind.

22.

[2]Mein Gott, mein Gott, warum verließest du mich,
so fern ‹meinem Hilfruf›, meinem Schreien so fern?‹›
[3]Ich rufe des Tags, doch du antwortest nicht,
und nächtens, und darf doch nicht schweigen, –

[4]‹Und du bist doch der Heilige ‹Jakobs›, Israels Lobpreis›!
[5]Auf dich haben unsre Väter gebaut, gebaut, und du retteteſt sie,
[6]Zu dir schrieen sie und wurden gerettet
dir vertrauten sie, nimmer enttäuscht! –

[7]Ich aber bin ein Wurm, nicht Mensch mehr,
ein Spott für die Menschen, von den Leuten verachtet, –
[8]Wer mich sieht, der spottet mein,
reißt höhnisch den Mund auf, schüttelt den Kopf:
[9]„Stell's dem Herrn anheim!" „Der mag ihn retten,
ihn befrein, er liebt ihn ja so!"

[10]Ja, ‹du zogst› mich aus Mutterleib,
‹bargst mich› an der Mutter Brüsten,
[11]Du bist von Geburt an mir Vater,
von Mutterschoß an bist du mein Gott!
[12]O bleib mir nicht fern, ‹wo ich in Not›,
‹tritt herzu›, denn ich hab' keinen Helfer!

[13]Mich haben viele Stiere umringt, Basansriesen umzingelt,
[14]‹Den Rachen sperrt wider mich auf› ein reißender, brüllender Löwe.
[15]Wie Wasser zerrinn' ich,
und es haben sich all'
meine Glieder gelöst,

Das Herz ward mir wie Wachs, zerfloß mir in meinem Busen,
16c Mein Gaumen ward scherbengleich trocken,
und die Zunge klebt mir im Munde,
Und so in Todesstaub legtest du mich!

17 Weh, Hunde umringen mich, eine Rotte von Buben rings um mich!c
18 Ich kann alle meine Knochen zählen,
und sie blicken her, sehn ihre Lust an mir!
19 Sie teilen sich meine Kleider,
und über mein Gewand werfen sie das Loos!

20 O Herr, bleib mir nicht fern, meine Stärke, eil' mir zu Hilfe,
21 O errette vom Schwert mein Leben,
aus der Hunde Gewalt meine Seele,
22 Hilf mir aus dem Rachen des Löwen,
und vor des Wildochsen Hörnern c bewahr' mich !

23 Deinen Namen will ich künden meinen Brüdern,
im Kreise der Frommen dich preisen:
24 „Ihr Gottesfürchtigen, preist ihn, aller Same Jakobs, ehrt ihn,
Ja, bebet vor ihm, ihr von Israels Stamm!
25 Er verschmähte, mißachtete nicht des Dulders Jammer,
Verbarg nicht sein Antlitz vor ihm, erhörte sein flehentlich Rufen!"

26 Ja, du läßt mich dich preisen in großer Gemeinde,
ich zahle mein Gelübde vor seinen Frommen;
27 Da werden die Dulder sich sättigen,
den Herrn, die ihn suchen, lobpreisen, —
Euer Herz sei immerdar fröhlich!

28 Darob werden zum Herrn sich wenden alle Enden der Erde,
Und c vor ihm werden sich beugen alle Völkersippen,
29 Denn des Herrn ist die Herrschaft, c er ist Völkergebieter ,
30c Ja, ihm sollen sich beugen alle c Großen der Welt,
vor ihm niederfallen, was zum Staube zurück muß!c

31 Man erzähle vom Herrn c dem künftigen Geschlecht ,
man künde seine Gnade den Kindern und Enkeln,
Daß der Herr es getan!

[2] 'elohaj ist Zusatz. [4] Text: „du bist der Heilige, der auf Israels Lobliedern thront", aber diese Metapher, die an den alten Gottesnamen „Jahwae Zebaoth, der auf den Keruben thront" (s. darüber Band II, 1) anknüpfen würde, ist doch wohl etwas zu gewagt. — Lies qedoš Ja'aqobh. [9] Der Wechsel der Person läßt sich etwa so verstehen, daß der Dichter mehrere der über sein Elend spottenden Feinde redend einführt, um so eine deutliche Vorstellung von dem gehässigen Hohn zu geben, dessen Zielscheibe er ist; oder ist gal „er hat's Jahwae anheimgestellt" zu lesen? [11] Wörtlich: auf dich bin ich gelegt von Mutterleib an; der bildliche Ausdruck ist hergenommen von dem uralten Adoptionsritus, daß der Vater das Neugeborene auf die Kniee nimmt und dann der Mutter an die Brust legt, vgl. Hiob 3, 12. [14] Im überlieferten Text heißt es: sie reißen ihren Rachen wider mich auf, ein r. br. Löwe, aber diese Verschmelzung zweier Bilder aus dem Tierleben verstößt doch wohl gegen die Klarheit der natürlichen Betrachtung, die die Dichter Israels auszeichnet; lies pasa 'alaj pihu. Ist der Text von Klagel. 2, 16 (3. 46) beeinflußt? [17] Am Schluß un-

verständliche Worte: „wie ein Löwe meine Hände und Füße“; der Vers schilderte wohl bildlich das Verhalten der Feinde gegen den Beter. [22] ʿozereni?; andere vermuten ʿanijjathi „meine arme, elende“ als synonymes Kosewort zu dem beliebten Ausdruck jehidathi „meine einzige“ für die Seele (V. 21). vgl. Ps. 35, 17. dišene ʿeres „Große“?; es liegt wohl ein Textfehler vor. Der Rest ist unverständlich.

[7] Dieser Vers ist unverkennbar, und wohl mit Absicht, auf den lyrischen Ton des „2. Jesaja“ gestimmt, vgl. Jes. 41, 14 49, 7 52, 14 53, 6. [8] 44, 15 109, 25 [9] 37, 5 (55, 23) Jer. 11, 20 (20, 12) Sprüche 16, 2 18, 20 (41, 12) [10 f.] 71, 5 f. [15] 58, 8 [20] 71, 12 38, 23 u. ö. [24] 33, 8 [26] 40, 10 116, 14 [27] 16, 11 69, 33 [31] 71, 18 102, 19 37, 5 52, 11 Jes. 44, 23.

Auch Ps. 22 ist nicht dem Schicksal entgangen, allegorisch mißverstanden zu werden, aber jeder Versuch, dieses wunderbare Gebet als „Gemeindegebet“ zu erklären, muß zu Absurditäten führen. Sofern es überhaupt eines Beweises bedarf, daß Ps. 22 ein ganz persönliches Bittgebet ist, braucht nur auf die Aussagen V. 23 u. 26 hingewiesen zu werden, durch die die Erklärung des redenden Ich als Gesamtisrael völlig ausgeschlossen erscheint.

Aus tiefster Not schreit hier ein Frommer zu Gott empor. Tag und Nacht hat er in heißem Gebet gerungen und doch keine Ruhe gefunden. Kein Trostwort antwortete seinem Bitten und Klagen, keine Hand streckte sich ihm liebreich vom Himmel entgegen, und so mußte seine Seele den bitteren Kelch der Gottverlassenheit bis zur Neige leeren. Nun kann er's nicht mehr zurückhalten, er muß sein gequältes Herz ausschütten vor Gott. Es ist, als wollte er einen letzten Versuch machen, mit seiner Not Gottes Ohr zu erreichen, ehe sein Glaube an einen Heiland im Himmel, an einen Gott Israels, der, wie er von Kind an gehört hat, barmherzig und gnädig gewaltet hat über unzähligen Geschlechtern, zusammenbricht unter der Last seines Herzeleids. Und siehe, indem er seine Seele hinströmen läßt in einem Gewühl von wilden Klagen, stürmischen Bitten und wehmütig-stillem Sichversenken in Gottes Liebeswesen, das ihn von Jugend an wie ein Engel umgeben, ihn gehoben und getragen hat, lichtet sich zusehends die Nacht des Leids. Das Gottvertrauen bricht siegreich hervor wie junger Tag und läßt den Beter die Erlösung aus der Not, um die er so heiß gerungen hat, im Glauben schon jetzt genießen. Da wandelt sich die Klage in überströmendes Dankgefühl und wird in einem Jubelgesang auf den gnädigen Gott, den Heiland der Frommen, verschlungen. So zeugt auch dieser Psalm von der tiefen psychologischen Wahrheit, daß das im rechten Gebet ausgesprochene Leid dadurch innerlich überwunden wird, vgl. Ps. 28, 13 und 6.

Man kann darüber in Zweifel sein, ob in Ps. 22 ein Kranker zu Gott fleht, oder ob es sich auch hier um seelisches Leid handelt, das unter dem Bilde todbringender Krankheit dargestellt wird, V. 13 ff. Vielleicht trägt der betende Fromme ein doppeltes Martyrium. Aber es will uns scheinen, als ob der Nachdruck auf das schwere Herzeleid gelegt ist, das ihm sein enttäuschtes Gottvertrauen und der Hohn der Feinde, die dieses stolz zur Schau getragene Gottvertrauen zum Angriffspunkt nehmen, bereitet, V. 7 ff. Das ist es, was ihm das Herz brechen will und seiner krankhaft gesteigerten Phantasie alle Schrecken des Todes vor Augen stellt, V. 13 ff.

Wodurch ist des Beters felsenfestes Vertrauen auf Gott, dem er so ergreifend Ausdruck zu geben weiß, erschüttert worden? Wer sind seine Gegner, die ihn mitleidslos der öffentlichen Schmach preisgeben? Das sind Fragen, auf die wir leider keine Antwort geben können, denn der fromme Dichter begnügt sich, der Stilregel folgend, mit einigen Andeutungen. Er vergleicht seine Feinde mit einer Büffelherde, „Basanstieren“[1]), wie er poetisch ausmalend sagt, unter die er geraten ist, und die nun drohend ihre riesigen Hörner gegen ihn richten. Dann wieder mit beutegierigen Löwen und mit wilden Hunden, die über den Wehrlosen herzufallen drohen. Oder er ver-

[1]) Basan war der Name des herdenreichen Weidegebietes im Nordosten des Ostjordanlandes.

gleicht sie mit Wegelagerern, die, wie es in dem bekannten Gleichnis Luk. 10, 29 ff. heißt, einen einsamen Wanderer halb tot schlugen, ihn ausplünderten und nun hohnlachend die dürftige Beute, die sie gewannen, teilen. Das alles ist zwar sehr anschaulich, fördert uns aber nicht im Verständnis der Lage des Beters und der Umstände, die sie herbeigeführt haben.

Können wir also über die äußeren Verhältnisse des Beters von Ps. 22 nicht viel sagen, so läßt er uns doch einen tiefen Blick in seine Seele tun, und da muß ganz besonders betont werden, daß zu dem, was seinem Bittgebet bleibenden religiösen Wert gibt, auch die erfreuliche Tatsache gehört, daß der Fromme *frei ist von allem unsittlichen Rachegefühl*. Er betet nicht, wie so viele der Psalmisten, um Gottes Zorngericht über seine Feinde, sondern nur um Erlösung aus dem tiefen Leid, das ihn betroffen hat, V. 20 ff.

An dem Dankgebet, in das der Psalm mit innerer Notwendigkeit, als vollen Ausdruck des unerschütterten Gottvertrauens ausklingt, haben manche Erklärer Anstoß genommen und es als besonderes Lied von Ps. 22 abtrennen wollen. Aber dieses Urteil beruht auf einem Mangel an Kenntnis der Psychologie des Gebetslebens und der stilistischen Eigenart der Gattung, zu der Ps. 22 gehört, vgl. o. S. 157 f. und die in der Einleitung beigebrachten Parallelen aus der babylonischen religiösen Literatur. Zu dem eschatologischen Ausblick in dem Lob der Größe Gottes, dessen Hilfe der Fromme im Gebet sich von neuem versichert hat, vgl. o. S. 168 f.

Ps. 22 ist durch die evangelische Geschichte unlöslich verbunden mit dem christlichen Glaubensleben. Der Herr hat sich, dieses Gebet auf den Lippen, in der dunkelsten Stunde seines Erdenlebens an Gottes Vaterherz geworfen, und so tönt uns noch heute sein Elohi Elohi lema sebaqtani aus der Leidensgeschichte mahnend und tröstend entgegen. Es für ungeschichtlich zu erklären ist unüberlegt, weil ja seine Entstehung innerhalb der evangelischen Geschichte, die die Geschichte des *erhöhten* Christus der Urgemeinde ist, psychologisch unbegreiflich wäre. Darüber zu grübeln, welchen Seelenzustand der Herr mit diesem Psalmwort habe ausdrücken wollen, ist ganz und gar nicht nötig, wenn man bedenkt, wie Jesus in den heiligen Schriften seines Volkes und besonders den Psalmen gelebt hat. Man habe nur den ganzen 22. Psalm vor Augen, dann weiß man, was der Herr hat sagen wollen, als er ihn zu beten begann. Dagegen ist nicht zu leugnen, daß dieser Psalm im Munde des sterbenden Heilands für den urchristlichen Weissagungsbeweis der Ausgangspunkt einer starken Bereicherung der Leidensgeschichte mit legendarischen Einzelzügen geworden ist.

Im Folgenden stellen wir 5 Bittgebete zusammen, die sich wie nähere Ausführungen der in Ps. 120 in wenigen Strichen geschilderten Lage der Frommen lesen und unter sich durch eine Reihe verwandter Motive (beachte besonders das häufige Unschuldsmotiv und das Verfluchungsmotiv) verbunden sind. Auch an Ps. 7 (o. S. 79 f.) und 42/43 (u. unter β) darf hier erinnert werden. Wir haben in diesen Dichtungen, die der antiken Gattung der *Rachegebete* verwandt sind (vgl. die Einleitung), geschichtlich wertvolle Glaubenszeugnisse einzelner großer Persönlichkeiten aus dem Kreise der Frommen Israels zu sehen, die aus ganz konkreten Anlässen heraus entstanden sind und demgemäß voller Anspielungen an Zeitverhältnisse sind. Leider sind wir, da diese ja nur für die Gegenwart der frommen Dichter gemacht waren und darum bei aller Bestimmtheit kaum mehr als hingeworfene Bemerkungen sind, ganz außer stande, sie zu einem klaren geschichtlichen Bilde zu vereinigen und so die besonderen Umstände der Entstehung dieser Psalmen anzugeben. Wir werden nur sagen dürfen, daß die Dichter dieser Gebetslieder führende Männer in dem Streit der Frommen mit den Weltkindern gewesen sind, und daß wir höchstwahrscheinlich Einzelbilder aus ein und derselben Periode der von schweren religiösen Kämpfen erfüllten Geschichte des ältesten und älteren Judentums vor uns haben. Aber nach dem o. S. 159 Gesagten wird kein gewissenhafter Forscher die Möglichkeit bestreiten, daß die eine oder andere dieser Dichtungen schon in vorexilischer Zeit entstanden sein kann. Die wilden Zeiten des seinem politischen und sittlichen Zusammenbruch entgegeneilenden judäischen Staates,

die der Prophet Jeremia mit seinem Martyrium verklärt hat, könnten recht wohl ihr geschichtlicher Hintergrund sein.

In Ps. 55 und 59 ist die Situation die gleiche: der Beter lebt und leidet in einer nicht genannten Stadt – es ist wohl Jerusalem – unter schweren Anfechtungen. Die Gegner der Frommen haben offenbar die Macht in Händen und tyrannisieren die Bürger auf das schändlichste, ja es scheint, als wenn alle sittlichen Bande gelöst sind. Im besonderen haben die Frommen, deren Gebete wir hier hören, unter diesem Parteiregiment zu leiden. Gegen sie als Männer in führender Stellung richtet sich offenbar die ganze Wut und der Haß, die ihnen zur Last gelegt wird. Aus Ps. 55 ist zu entnehmen, daß der Beter einen besonders gefährlichen persönlichen Gegner hat, mit dem er ehedem eng befreundet war, nun aber um der Sache Gottes willen verfeindet ist. Dieser Mensch hat seine ehemaligen Freunde und Genossen in niederträchtigster Weise hintergangen (55, 21 f.). Aus alledem geht hervor, daß der religiöse Parteikampf in das politische und gesellschaftliche Leben dieser Zeit eingegriffen und dieses aufs schwerste erschüttert hat. Und dazu stimmt, daß in einer ganzen Reihe von Psalmen die Gegner der Frommen als die Herrschenden und Besitzenden, sie selbst aber als die Armen und Gedrückten bezeichnet werden, vgl. o. S. 159 und 161.

55.

[2]Vernimm, o Gott, mein Gebet,
und verbirg dich nicht meinem brünstigen Flehen,
[3]O achte auf mich und erhör' mich,
‹ich klage verzweifelnd und stöhne›,
[4]Ob des Lärmens der Feinde, ob des Geschreis der Frevler,
Denn ‹sie wälzen› Verderben auf mich und befehden mich grimmig.

[5]Es krampft sich das Herz mir im Busen,
und Todesschrecken liegen auf mir,
[6]Furcht und Zittern betritt mich, und Entsetzen bedeckt mich:‹›
[7]O hätte ich Flügel wie die Taube, wie wollt' ich fliegen und bleiben,
[8]Ja, weit weit fort wollt' ich flüchten, in der Wüste nächt'gen,
[9]‹Zum bergenden Orte eilen› vorm rasenden Wetter, vorm Sturme!

[10]Verwirre, Herr‹›, ihre Zungen,
denn Gewalt muß ich sehn und Hader in der Stadt!
Tag und Nacht umkreisen sie sie,‹› und drinnen das Elend,‹›
[12]Und nimmer weicht von ihrem Markt Bedrückung und Argliſt!

[13]Ach, nicht ‹mein Feind schmäht mich›, ‹das wollt' ich ertragen›,
Nicht einer, der mich haßt,
tut groß wider mich,
vor dem bärge ich mich, – –
[14]Nein, du, ein Mann meinesgleichen, mein Freund und Vertrauter, –
[15]Wie pflegten wir holdes Beisammen,
wie schritten wir dahin ‹im Festlärm› im Tempel! – –
[16]‹Daß der Tod sie meuchlings berücke!›
Daß lebend zur Hölle sie führen,
Weil Bosheit in ihren Herzen!‹›

[17]Ich aber rufe zu Gott, und ‹er› wird mir helfen,
[18]Abends und morgens und tags will ich klagen und seufzen,
Und er wird mich hören!
[19]Er befreit mich und gibt mir Frieden ‹vor meinen Feinden›,
Denn ihrer viele sind wider mich!

[20] Ja, es hört und demütigt sie der ewige Gott,
Sie, die Furcht vor ihm nicht kennen! –
[21] Er legte seine Hand an seine Freunde, entweihte seinen Bund, –
[22] Glatter als Fett seine Mienen, aber Streit sein Sinnen,
Linder als Öl seine Reden, und doch Schwertklingen!

[23] Auf den Herrn wirf deine Last, er wird dich bewahren,
Er läßt nicht immer den Frommen wanken!
[24] Ja, Herr, du lässest sie fahren in des Grabes Tiefe,
Blutmenschen und tückisches Volk kommt gewiß nicht zu Jahren,
Ich aber vertraue auf dich!

[2] Die Übersetzung ist nur ein Notbehelf. [4] ki-jittu. [9] Dies wohl der Sinn des Textes. [11] Text unsicher; 'al-ḥomothaeha „auf ihren Mauern" ist wohl erklärender Zusatz. [12] hawwoth beqirba „Verderben in ihr" (Variante zum Vorhergehenden?) ist in den Text gesetzt. [13] we'essa'aeha; beqirbam „in ihrem Innern" ist wohl Erklärung zu bimeghuram, was hier schwerlich „in ihren Wohnungen" bedeutet. [17] wehu. [19] Der Sinn muß dieser sein. Der Versbau ist ganz unsicher. [20] Nur Anfang und Schluß ist übersetzbar. Wie es scheint, begann hier ein neues Gesätz, das an die Gewißheit der Gebetserhörung anknüpfend den Untergang der Feinde des Beters beschrieb und so zu V. 21 überleitete. Die Übersetzung beansprucht also nicht mehr als den erkennbaren Sinn des Textes in angemessener Form wiederzugeben.

[6] Ez. 7, 18 [7] Nachbildung von Jer. 9, 1? [10] Schwebt dem Dichter 1. M. 10, 25 u. 11, 9 vor? [13] 35, 26 38, 17 41, 10 [15] 42, 5 [24] Ps. 102, 25.

Die Verwünschungen, die der Beter gegen seine Feinde ausspricht, und die versteckte Bitte am Schluß des Gebetes, Gott möge sie in Kürze zur Hölle fahren lassen, können wohl durch Hinweis auf die leidenschaftliche Erregung eines in Parteikämpfe verstrickten Menschen verständlich gemacht, aber nicht entschuldigt werden. Das sind für den Christen Zeugnisse einer sittlich ungeläuterten Frömmigkeit von recht primitiv-realistischer Haltung. Daran darf man weder aus mißleitetem Eifer für Gottes Wort herumdeuteln, noch aus einseitiger Beurteilung des Alten Testaments maßlose Kritik üben. Besonders das letztere nicht! Wieviele Christen erheben sich denn über diese Stufe der Frömmigkeit und haben das Wort ihres Herrn und Meisters Matth. 5, 44 alle Zeit und rein und voll befolgt?

Betreffs der Form des Abgesanges vgl. das o. S. 172 f. zu Ps. 27, 14 Gesagte.

59.

[2] Entreiße mich, Gott, meinen Feinden,
vor meinen Gegnern biete mir Schutz,
[3] Entreiß' mich den Übeltätern,
und gegen die Mordgesellen verhilf mir!

[4] Ach, siehe, es greifen mich an, es befehden mich freche Gesellen,
Und ich hab' doch in nichts gefehlt!
[5] Ja, den Mann sonder Schuld laufen sie an zum Kampf –
auf, auf mir zu Hülfe und schau!
[6] Du aber, Herr, Israels Gott,
Wach' auf, alle Stolzen zu züchtigen,
nicht schone die treulosen Sünder!

[7] Allabends kommen sie wieder,
heulen wie die Hunde
und durchstreifen die Stadt

[8]Ja, sie geifern mit ihrem Munde,
es ‹lästern und schmähn› ihre Lippen‹›,
[9]Du aber, Herr, lachest ihrer, du spottest der ‹Stolzen› Rotte.
[10]‹Mein Hort›, dir ‹will ich singen› –
ja, der Herr ist meine Burg!
[11]‹Mein Gott› tritt gnädig zu mir,
läßt meine Lust an meinen Feinden mich sehen.

[12]‹Schone sie nicht,› daß mein Volk nicht vergißt,
‹nimm ihnen Ruh und Rast› durch dein Heer,
[13]‹Gib sie hin›, o Herr, in ihres Mundes Sünde,‹›
laß sie sich fangen in ihrem Hochmut,
Ob des Fluches und der Lüge, die sie reden!
[14]Mach' in Grimm ein Ende, daß sie nicht mehr sind,
Daß man merke, daß der Herr
in Jakob herrscht
rings in der Welt!

[15]Allabends kommen sie wieder,
heulen wie die Hunde
und durchstreifen die Stadt,
[16]Sie schweifen umher nach Fraß, ‹knurren,› wenn sie nicht satt sind.
[17]Ich aber besinge deine Macht, bejuble alle Morgen deine Gnade,
Denn Du bist allezeit meine Burg,
meine Zuflucht am Tage der Drangsal,
[18]Mein Hort, dir will ich ‹singen› –
ja, der Herr ist meine Burg!
‹Mein Gott tritt gnädig zu mir,
läßt meine Lust an meinen Feinden mich sehen.›

[4] Oder: es rotten sich wider mich? [6] Über den ursprünglichen Text ge'im „Stolze" vgl. die Erklärung des Psalms. [12] Spielt der Dichter an die Verfluchung Kains 1. M. 4, 12 und 14 an? [18] Nach V. 11 ergänzt.

[2] 17, 7 [7] Vgl. 55, 11 [9] 37, 13 2, 4 [11] Vgl. 21, 4 [13] Vgl. 64, 6.

Nach dem überlieferten Wortlaut von V. 6 und 9 ist dieses Gebet gegen Heiden gerichtet, aber dazu stimmen weder die in Parallele dazu gebrauchten Ausdrücke „Feinde", „Widersacher", „Übeltäter", „Blutmenschen", „Grausame", „treulose Sünder", noch die nähere Charakteristik dieser Feinde. Im besonderen widerspricht die Bezeichnung „treulose Sünder", die nur von abgefallenen Gliedern Israels gebraucht werden kann, und die bewegliche Klage über die Wortsünden der Gegner des Frommen (vgl. V. 8 und 13) der Beziehung des Liedes auf Drangsalierung durch äußere, politische Feinde. Und der Gesamteindruck des Gebetes, das sich in nichts von den andern dieser Gattung unterscheidet, bestätigt diese Auffassung. Ps. 59 ist trotz V. 6 und 9 sicher kein „Gemeindelied", sondern wie Ps. 55 das Gebet eines der führenden Männer unter den Frommen. Dann kann aber der Ausdruck „Heiden" nur versehentlich oder durch Korrektur in den Text gekommen sein. Es liegt hier derselbe Fall vor wie in Ps. 56, 8 und in Ps. 9, 18 (o. S. 170 u. 99): der ursprüngliche Wortlaut ge'im „Stolze" (vgl. z. B. Ps. 94, 2 u.) ist bei der Umdeutung des Gebets auf die Verhältnisse Israels zur Welt geändert worden in gojim „Heiden". Vielleicht ist auch V. 6a Auffüllung.

Im einzelnen bietet das Gebet der Erklärung Schwierigkeiten, deren wir nicht Herr zu werden vermögen. Die Schilderung der Feinde in dem Kehrvers V. 7 und 15 bleibt für uns undeutlich trotz des plastischen Bildes, unter dem sie dargestellt werden.

Wer sind diese Gesellen, die unter dem Schutze der Nacht gleich wilden Hunden voll Gier die Stadt durchstreifen? Woher kommen sie? Was wollen sie? Das sind Fragen, die wir leider nicht beantworten können. Auch die Bitten des Frommen um Bestrafung der Feinde (V. 12ff.) sind nicht ohne weiteres verständlich. Wie es scheint, wünscht er, daß sie ruhelos von Gottes Strafengeln (vgl. Ps. 35, 5f.) durchs Land gejagt werden mögen. Aber dann erbittet er gleich darauf ihre Vertilgung, V. 14. Wie ist das miteinander zu vereinen? Sollen sie erst eine Zeit lang zur Warnung für alle zum Abfall Neigenden unstät und flüchtig wie Kain ihre Tage zubringen und dann ein Ende mit Schrecken nehmen? Oder verwendet der Beter nur konventionelle Fluchformeln, wie sie seit alters in Rachegebeten gebraucht wurden? Soviel ist sicher aus dem Liede herauszulesen, daß der Beter von dem göttlichen Strafgericht über die Sünder eine heilsame Wirkung auf seine Volksgenossen erwartet, und daß diese Sünder dieselben Elemente sind, die uns auch sonst in den Bittgebeten als die geborenen Widersacher der Frommen entgegentreten.

In der Form ist Ps. 59 mit den o. S. 169ff. behandelten Gebeten Ps. 56 und 57 nahe verwandt. In allen drei Dichtungen herrscht Kehrvers-Schema, und zwar nicht durchgehend, sondern nur teilweise. In Ps. 59 scheint das 3. und 5. Gesätz durch doppelten Kehrvers gebunden zu sein, wofür sich sonst in der alttestamentlichen Poesie kein sicheres Beispiel findet.

69.

[2]Hilf mir, Gott, denn schon geht mir das Wasser ans Leben,
[3]Ich versinke im Schlamm der Tiefe, allwo kein Grund,
In Wassertiefen geriet ich, und ein Strom überspült mich!
[4]Matt bin ich vom Schreien, meine Kehle ist heiser,
verschmachtet meine Augen
〈vom Harren〉 auf meinen Gott! — —

[5]Mehr sind, als meines Hauptes Haare, die ohn' Ursach mich hassen,
Mehr als 〈meiner Locken Schmuck〉, die mich fälschlich befeinden:
Wo ich nimmer geraubt, da soll ich erstatten! —
[6]Du allein, Herr, kennst meine Verfehlung,
und meine Schuld ist dir nicht verborgen!
[7]O Herr, mach' in mir nicht 〈 〉 zuschanden, die auf dich hoffen,
Gott Israels, beschäm' nicht in mir, die nach dir fragen!

[8]Sieh, für dich muß ich Schmach ertragen,
für dich deckt Schande mein Antlitz,
[9]Fremd meinen Brüdern bin ich worden,
ein Fremdling meiner Mutter Söhnen,
[10]Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt,
und deiner Schmäher Schmähung ist auf mich gefallen.
[11]Mit Fasten 〈kasteite ich〉 mich — Beschimpfung ward mir dafür,
[12]In Trauer hüllte ich mich — zum Spottlied wurde ich ihnen:
[13]Es klatschen die Leute im Tor über mich,
〈singen höhnend〉 von mir beim Weine! —

[14]〈Ich aber bete zu dir, o Gott:
In deiner Gnaden Fülle erhör' mich, in Treuen helfend!
[15]Entreiß mich dem Schlamm, daß ich nicht versinke,
aus Wassertiefen errette mich,
[16]Laß den Strom mich nicht überspülen
und die Tiefe mich nicht verschlingen,
Über mir den Born seinen Mund nicht verschließen!〉

17Erhöre mich, Herr, ‹nach deiner Güte und Huld,›
nach deinem reichen Erbarmen kehr' dich zu mir,
18Verbirg nicht dein Antlitz vor deinem Knechte –
mir ist so angst, erhöre mich eilends!
19Tritt her, zu meiner Seele, erlös' sie,
um meiner Feinde willen befrei mich!
20Du weißt um meine Beschimpfung,
um meine Schande und Schmach ‹vor› all meinen Feinden, –
21‹Die Schmach hat das Herz mir gebrochen!›
Ich hoffte auf ‹Mitleid› – umsonst,
auf ‹Tröster› und fand sie nicht.
22Sie gaben mir Galle als Speise
und tränkten den Durst'gen mit Essig.

23Daß ihr Tisch vor ihnen zur Falle werde,
‹ihre Opfergelage› zum Fallstrick,
24Ihrer Augen Licht werde Dunkel, ihre Lenden laß allezeit wanken!
25Gieße aus über sie deinen Grimm,
und deine Zornglut möge sie fassen,
26Ihr Lager werde zur Öde, ihre Zelte ohne Bewohner!
27Denn sie verfolgen, den Du geschlagen,
und ‹mehren› den Schmerz ‹des Getroffnen›.
28Füg' Schuld zu ihrer Schuld hinzu,
zu deiner Gnade laß sie nicht kommen,
29Lösch' sie aus aus dem Buche des Lebens,
und mit den Gerechten schreib' sie nicht auf!

30Ich aber, gebeugt und voll Schmerzen, –
deine Hülfe, Herr, wird mich schützen!
31Ich will dem Namen des Herrn lobsingen,
mit Dank ihn preisen und rühmen.
32Das mag Gott lieber als Rinder,
als Farren mit Hörnern und Klauen.
33Die Dulder sehen's voll Freude, –
ihr, die ihr Gott sucht, euer Herz lebe auf,
34Denn der Herr erhört die Armen, mißachtet seine Gefesselten nicht!

35Lobpreiset ihn, Himmel und Erde, ihr Meere und was sich drin regt,
36Denn der Herr wird Zion helfen, die Städte Judas erbau'n,
37Der Same seiner Knechte wird es erben,
die seinen Namen lieben, darinnen wohnen!

[5] Frei sinngemäß übersetzt. Am Schluß hat der Dichter wahrscheinlich eine sprichwörtliche Wendung gebraucht, vgl. 35, 11 u. Jer. 15, 10. [11] wa'adakkae? wa'a'annae? wa'ekkoph? wa'ammekha? [14ff.] Der Text ist sehr verwildert. Am Schluß von V. 16 verwendet der Dichter eine verbreitete mythologische Vorstellung, die aus deutschen und französischen Märchen bekannt ist: Kinder, die in den Brunnen fallen, kommen ins Paradies, d. h. da Paradies und Hölle zusammenliegen, in die Unterwelt, vgl. 55, 24. Die in V. 15f. (u. V. 2f.) verwendeten Bilder bezeichnen also alle dieselbe Vorstellung: die Hadesfahrt des Beters, vgl. o. S. 103.

[2f.] Vgl. zu diesem Bilde Jona 2, 3ff. (o. S. 101) u. ö. in den Ps. [4] 6, 7 Jer. 14, 6 [5] 38, 20 u. ö. 40, 13 [7] Die positive Form desselben Gedankens 142, 8 u. ö. [8] 44, 16

Jer. 15, 15 [9] Vgl. 41, 10 [11] 109, 24f. [13] Klagel. 3, 14 [17] 51, 3 [22] Klagel. 3, 15 Vgl. hierzu Sprüche 7, 1ff. [25] 79, 6 (Jer. 10, 25) [29] Vgl. o. zu 56, 9 (S. 170) [30] 40, 18 [33f.] 22, 27 u. 25 [34] 107, 10 [36f.] Jes. 65, 9.

Der liturgische Abschluß des Liedes und einige mißverstandene – und allerdings mißverständliche – Aussagen darin (V. 27 und 34) haben auch ihm das Schicksal bereitet, unter die angeblich im Namen einer Mehrheit gedichteten „Gemeindelieder" gerechnet zu werden. Und zwar soll Ps. 69 ein Gebet der für Religion und Vaterland leidenden Frommen aus der Zeit der Religionsverfolgung im 2. Jhd. sein. Die Zeitbestimmung mag ja richtig sein, wenn sich auch darüber garnichts Sicheres ausmachen läßt (vgl. u. zu 42/43), aber dem Kern dieser Behauptung gegenüber genügt ein kurzer Hinweis auf V. 7 und 33, um sie zu entkräften. Ps. 69 ist *ein ganz individuelles Bittgebet* aus einer zeitgeschichtlich ganz bestimmten Notlage heraus. Der Beter ist nach V. 10 eine hervorragende Persönlichkeit aus dem Kreise der Frommen, die im Kampfe mit den ungläubigen Elementen in Israel einen besonderen Eifer für die Sache Gottes entfaltet hat, dafür aber nur Haß und Spott und Hohn erntete. So wurde er gleichsam der Zielpunkt aller gegen Gott und seine Frommen gerichteten Angriffe und Schmähungen. Im einzelnen bleibt auch hier manches dunkel, so die Andeutungen V. 10ff. und V. 21f. Auch den Hinweis auf die fröhlichen Kommunionen der Gegner (V. 23) als Mittel des göttlichen Gerichts über sie verstehen wir nicht. Es scheint so, als wenn die Feinde des Beters sich im Tempel als Herren gebärden und die Frommen daraus vertrieben haben. In der geflissentlichen Ablehnung des materiellen Kults (V. 32, vgl. dazu o. S. 134f.) könnte man die ungewollte Wirkung dieser Zwangslage auf die gläubigen Kreise sehen.

Wenn wir den Beter recht verstehen, so wurde sein Martyrium noch verschärft durch das drückende Bewußtsein, daß sich in seinem Leiden Gottes strafende Gerechtigkeit auswirkte, vgl. V. 6 mit V. 27 und 30. Aber wenn er auch Gott gegenüber vor seinem Gewissen als Sünder dasteht, der Strafe verdient hat und sie bußfertig hinnimmt, so sagt es ihm doch, daß er Menschen gegenüber sich nichts vorzuwerfen hat. Die haben kein Recht an ihn, weil er schuldlos ist. Was er also von ihnen leidet, duldet er unverdient. Das wird, so dürfen wir ihn verstehen, gewiß ein Grund für Gott sein, das Flehen des Frommen zu erhören, ihm selbst und allen denen zu Trost und Freude, die mit ihm leiden und trauern über die Nöte der Zeit.

Das Vertrauensmotiv, das zum Schluß stark erklingt, ist *vielleicht* bei der Aufnahme des Gebetes in die Zahl der Kultlieder durch einen hymnisch gehaltenen *liturgischen Zusatz* (V. 35–37) erweitert worden, der die Heilshoffnung Israels in prophetischen Worten zum Ausdruck bringt. Aber dieser hymnische Ausklang kann auch ein Stück des persönlichen Gebetsliedes sein.

Im Hinblick auf die *Flüche* des Beters kann man nur sagen: wie schade, daß dies ergreifende Gebet durch den Ausbruch leidenschaftlichen Hasses entstellt ist!

35.

[1]Herr, streite wider die, die mich bestreiten,
bekriege, die mich bekriegen,
[2]Ergreife Schild und Tartsche, tritt auf mir zu Hülfe,
[3]Zücke, Herr, Speer und ‹Schwert›, meinen Verfolgern entgegen, –
O sprich zu mir: ich bin deine Hülfe!

[4]Laß in Scham und Schande stehen, die nach dem Leben mir trachten,
Schamrot zurücke treten, die auf mein Unglück sinnen,
[5]Sie sollen gleichen der Spreu vorm Winde,
und ‹es jage sie› der Engel des Herrn,
[6]Ihr Weg soll finster und schlüpfrig sein,
und ‹es stoße sie› der Engel des Herrn,

[7]Denn sie spannten mir grundlos ihr Netz‹ ›,
und gruben mir ‹eine Grube›.

[8]Verderben über ‹sie› urplötzlich!
‹In die Grube mögen sie fallen,
das Netz, das sie gespannt, soll sie fangen!›
[9]Ich aber will jubeln im Herrn, mich freuen seiner Hülfe,
[10]Mein ganzer Leib soll sprechen: wer gleichet dir, Herr!
Der du retteſt den Dulder vor dem, der ihn plagt,
den, der elend und arm, vor dem Räuber!

[11]Es stehn wider mich falsche Zeugen,
was mir unbekannt heischend von mir,
[12]Vergelten mir Gutes mit Bösem,‹ › — —
[13]Ich ging in Trauer, als krank sie lagen,
kasteiete mich mit Fasten,
‹Und betete gebeugten Hauptes›;
[14]Als wär's mein Freund, mein Bruder, so ging ich,
gebeugt, wie man trauert um die Mutter! —
[15]‹Sie frohlocken, wenn ich strauchle, und tun sich zusammen,
ohn' Ende wider mich lästernd,
[16]Ja, sie schmähen mit Hohn und Spott,
fletschen wider mich ihre Zähne!›

[17]Wie lange, Herr, siehst du's mit an?
O rette mein Leben ‹vor den Löwen›, vor den Leuen meine Seele!
[18]Ich will dir danken in großer Gemeinde,
vor dichter Menge dich preisen.
[19]Laß sich nicht über mich freuen meine Lügenfeinde,
die mich grundlos hassen, mit dem Auge blinzeln!
[20]Ach, sie reden nicht friedliche Worte, wider die Stillen im Lande,
[21]Sie sinnen auf Lug und Trug, dann schreien sie laut wider mich:
Ha ha! wir sahen's mit eigenen Augen!

[22]‹Du sahst es,› Herr, bleib nicht stumm, o Gott, bleib mir nicht fern,
[23]Wach auf ‹ › für mein gutes Recht,
‹ › für meinen Streit, mein Gott!
[24]Schaff' mir Recht nach deiner Gerechtigkeit, Herr,‹ ›
laß sie nicht triumphieren,
[25]‹Und› laß sie nicht bei sich sprechen:
ha! unser Begehr, ‹ › wir haben ihn unter!
[26]Laß in Schanden und schamrot sein, die meines Unglücks sich freun,
In Schmach und Schande sich kleiden, die wider mich großtun!
[27]Laß jubeln‹ ›, die Sieg mir wünschen, und sie allezeit sprechen:
Groß ist der Herr, der da will das Heil seines Knechtes!
[28]Mein Mund soll dein Rechttun künden, deinen Ruhm allezeit!

[8] Pluralformen nach der griech. Übersetzung; vielleicht sind auch die beiden Halbstichen umzustellen. [12] Wörtlich: Kinderlosigkeit für meine Seele; unverständlich. [13] Wörtlich: mein Gebet wandte sich in meinen Busen zurück — was heißt das? [15f.] Nur zum Teil übersetzbar; der Sinn dürfte getroffen sein. [18] Einsatz? Der Vers unterbricht unschön die Klage und Bitte. [23] wehaqiṣa ist wohl Variante zu ha'ira. [25] we'al-jomeru. [27] Wörtlich: die ihre Freude haben an meinem Recht

[4] 40, 15 [5] 83, 14; vgl. die gegenteilige Aussage 34, 8. [6] Jer. 23, 12 [7f.] 9, 16 31, 5 u. ö. [10] 51, 10; die gegenteilige Aussage z. B. 6, 3 31, 11 u. ö. [11] Vgl. 69, 5 [12] Jer. 18, 20 38, 21 [13] 69, 11 f. [14] 38, 7 [16] (u. [21]) ganz Ähnliches Klagel. 2, 16 [17] 22, 21 [18] 22, 23 u. 26 (40, 10 f.) [21] 40, 16 [25] Klagel. 2, 16 [26] 40, 15 109, 29 [27] 40, 17 [28] 71, 24; 73, 28 22, 23 u. ö.

Ps. 35 ist in der Gesamthaltung und in Einzelzügen mit Ps. 69 nahe verwandt. Der Beter ist auch hier ein einzelner Frommer, der aus ganz bestimmten, uns leider nicht ganz deutlichen Verhältnissen heraus sein eigenes Martyrium und das seiner Genossen, die mit ihm in Glaubenstreue und frommer Hoffnung verbunden sind, beklagt. Er ist ein Führer der „Stillen im Lande", wie die Gemeinschaft der Frommen V. 20 genannt wird, wohl mit gewisser Absichtlichkeit wegen ihrer Innerlichkeit und ihres friedfertigen Verhaltens, das der Händel- und Ränkesucht der Gottlosen so völlig entgegengesetzt ist und doch zu ihrem Schmerz nur die Quelle immer neuen Haders und gehässiger Verfolgungen sein muß. Dazu stimmt die geflissentliche Betonung des von dem Beter gegebenen Beweises herzlichster Anteilnahme an dem Unglück derer, die ihn jetzt verlästern und zu Fall zu bringen suchen. Hierin liegen Anspielungen an persönlichste Beziehungen und Verhältnisse, die uns selbstverständlich immer dunkel bleiben werden. Wir hören nur auch hier wieder ein fernes Echo des wilden Parteikampfes, der zeitweilig das Judentum der älteren Zeit zerriß.

In Stil und Sprache zeigt das Lied auffallend wenig Originalität. Es scheint fast, als wenn sich der Psalmist absichtlich eng an Formen, die in der Gattung des persönlichen Klageliedes geläufig waren, angeschlossen hat. Nur das im Aufgesang verwendete Bild vom Krieger, der sich den Verfolgern mutig entgegenwirft, ist, wie es scheint, geistiges Eigentum des Dichters.

109.

[1]Gott, den ich preise, schweig' nicht!
[2]Sieh, ‹gottlosen› Mund‹›' tun sie wider mich auf,
reden Lügensprache mit mir,
[3]Mit Haß umgeben sie mich und befehden mich ohne Grund.
[4]Für meine Liebe befeinden sie mich, und ich bete für sie!
[5]Ja, ‹sie haben› mir Böses statt Gutem ‹vergolten›,
mit Haß für all' meine Liebe! –

[6]‹Man suche› an ihm heim ‹seinen Frevel›!
Ein Kläger trete hin zu seiner Rechten,
[7]‹und› als Schuldiger soll er aus dem Gericht hervorgehn,
Und sein Flehen zur Sünde ihm werden!

[8]Seiner Lebenstage seien wenig, seine Habe nehme ein andrer,
[9]Seine Kinder sollen Waisen werden, sein Weib eine Witfrau,
[10]Sollen unstät wandern‹›' und betteln,
aus ihres Hauses Trümmern vertrieben!
[11]Der Wucherer ‹erpresse› alle seine Habe,
seinen Erwerb mögen Fremde fortraffen,
[12]Niemand bewahre ihm Gunst, seiner Waisen erbarme sich niemand,
[13]Der Vertilgung verfalle sein Nachblieb, verloschen in ‹einem› Geschlecht!

[14]Beim Herrn sei gedacht der Schuld seiner Väter,
ungetilgt seiner Mutter Sünde,
[15]Sie seien ‹ihm› allzeit vor Augen,
und so lösch' er ihr Gedächtnis auf Erden,
[16]Dieweil er nicht dachte, Liebe zu üben, –
Er verfolgte den armen Gebeugten, den Verzagten, um ihn zu morden.

17Er liebte den Fluch —, ‹er soll ihn treffen›,
zuwider war ihm Segen —, ‹er bleibe ihm fern›,
18Wie sein Gewand, so zog er den Fluch an —,
‹Er dringe in seinen Leib wie Wasser, wie Öl in seine Gebeine,
19Sei wie ein Kleid ihm, in das er sich hüllt,
und wie ein Gürtel, den täglich er umlegt!
20Das sei der Lohn meiner Feinde‹ und derer, die auf mein Unheil sinnen!

21Du aber, Herr, mein Gott, tue an mir um deines Namens willen,
‹Nach› deiner Gnaden Güte befrei' mich!
22Ach ich bin voll Elend und Leid,
und mein Herz ‹krampft sich› im Busen,
23Wie ein Schatten, der sich neigt, fahr' ich hin,
‹bin wie vom Sturme verweht›,
24Meine Kniee wanken vom Fasten, und mein Leib ‹schwindet dahin›.
25‹Zum Hohn bin ich ihnen geworden›,
sie sehn mich und schütteln ihr Haupt!

26Steh' mir bei, Herr, mein Gott, hilf mir in Gnaden,
27Und laß sie wissen, daß dies deine Hand, daß du‹ es gewirkt:
28Sie mögen fluchen, du aber wirst segnen,
‹meine Feinde seien in Schande›, aber dein Knecht in Freude,
29In Schmach solln sie sich hüllen,
ihre Schande wie einen Mantel umlegen!
30Laut soll mein Mund dem Herrn Dank sagen,
und inmitten Vieler ihn preisen,
31Denn er steht zur Rechten des Armen,
ihm zu helfen gegen die, die ihn richten.

[6] jippaqed 'alaw riš'o; der Ankläger steht im Gericht zur Rechten des Verklagten, vgl. Sach. 3, 1. [7] Not lehrt den Sünder beten, aber solch ein von der Not unwillig erpreßtes Gebet kann die Sündenschuld nur steigern. [8] Oder „sein Amt“? [10] banaw ist wohl erklärende Glosse. [14] 'el-jahwae ist hinter jizzakher zu stellen. [15] naegdo. [20] Wörtlich: ich bin ausgeschüttet wie ein Heuschreckenschwarm. Die Pointe dieses orientalischen Bildes, das durch eine kurze Übersetzung garnicht verständlich gemacht werden kann, ist die Wucht des Sturmwindes, der einen wehrlosen Heuschreckenschwarm widerstandslos fortrafft und etwa ins Meer schleudert. Oben ist frei übersetzt. [24] Wörtlich: mein Fleisch magert ab ohne Fett (Öl) d. h. weil kein Fett mehr darauf ist. Andere: meine Haut schrumpft ein ohne Öl, d. h. weil ich meinen Leib nicht salbe.

[1] Jer. 17, 14; 28, 1 u. ö. [4 f.] 38, 21; 35, 13. [7] Das Gegenteil wird 37, 33 vom Frommen ausgesagt; vgl. Sprüche 28, 9. [8] 49, 11. [11] Das Gegenteil 36, 11. [13] 37, 37 f. [21] 69, 17 u. ö. [23] 55, 5. [23] 102, 12. [24 f.] 102, 6; 69, 11 f.; 22, 8 u. ö. [26] 31, 17. [29] 35, 26. [30] 22, 23 35, 18 u. ö. [31] Vgl. 110, 5.

Könnten wir das große Mittelstück dieses Psalms, V. 6–20, tilgen, so hätten wir eins jener zarten Bittgebete, wie sie immer aufrichtige Frömmigkeit aus Leiden Leibes und der Seele zu Gott emporgesandt hat. So aber sinkt das Gebet des Frommen durch die grauenvollen Flüche, die er in jenen Versen gegen seine Verfolger ausstößt, tief herab in unsittliche Wiedervergeltung. Diese aber geben dem Gebet seine Farbe. Es ist ein rechter Fluchpsalm und will nichts andres sein. Das anzuerkennen ist Pflicht gewissenhafter wissenschaftlicher Erklärung dieses unerfreulichsten Erzeugnisses alttestamentlicher religiöser Poesie, und es ist ein übel angebrachtes Bemänteln, wenn man behauptet, solche Flüche seien zwar nicht vom Geiste des Neuen Testaments, aber doch

nicht ohne sittlichen Wert und geistliche Kraft, weil eine göttliche Energie darin sei wie in Fluch und Segen jedes gottverbundenen Menschen (Delitzsch); oder wenn man gar zu der törichten Auskunft greift, V. 6 ff. seien eigentlich Verwünschungen, die die Peiniger des Frommen gegen diesen ausgesprochen hätten. Dieses widerspricht den klaren Aussagen V. 16 und 20, und jenes ist die Folge kleinlichen Haftens am Buchstaben der Schrift, die einst den Psalm nach dem Maße ihres zeitgeschichtlich bedingten Verständnisses im Weissagungsbeweise verwendet hat, vgl. Apostelgesch. 1, 20.

Ps. 41, eine eigenartige Mischung von lehrhafter und lyrischer Gebetspoesie, mag hier an letzter Stelle stehen, weil das Lied auch mit einigem Recht der folgenden Gruppe der Krankenlieder zugerechnet werden könnte.

41.

[2]Wohl dem, der des Siechen sich annimmt,
am Tage der Not errettet ihn der Herr!
[3]Er beschirmt und erhält ihn, des preisen ihn die Leute, —
ja, du gibst ihn nicht hin der Wut seiner Feinde!
[4]Es stützt ihn der Herr auf dem Krankenbette, —
sein Schmerzenslager machst du ihm leicht.

[5]So sage ich denn: o sei mir gnädig,
heile mich, Herr, an dir hab' ich gesündigt!
[6]Meine Feinde reden wider mich:
„Wann wird er sterben und sein Name dahin sein?"
[7]Kommt wer zu Besuch, hat er Falschheit im Herzen,
er saugt sich voll Bosheit und trägt's dann hinaus.
[8]Sie zischeln über mich zusamt miteinander,
es sinnen meine Feinde mir Böses:
[9]„Unheil haftet ihm an,
und wo er jetzt liegt, steht nimmer er auf!"
[10]Auch mein nächster Freund, dem ich herzlich vertraute,
mein Tischgenosse tut wider mich groß! — —

[11]O Herr, hilf du mir in Gnaden auf,
so will ich ihnen heimzahlen!
[12]Daran will ichs merken, daß du hold mir gesinnt,
wenn mein Feind nicht über mich jauchzt.
[13]Ja, Herr, weil ich schuldlos, stützest du mich
und läßt mich allzeit vor dir stehen!

Der hebr. Ausdruck „du wandelst um" ist unklar; oben ist frei übersetzt. [5] jomeru 'alaj. [7] Lies šaw belibbo. [9] jašuq bo? In der 2. Hälfte könnte auch ein volkstümliches Sprichwort („wer zum Liegen kommt, steht nicht wieder auf") verwertet sein. [10] Wörtlich: der mein Brot ißt, wohl nur ein Bild für engste Beziehung zwischen Menschen. — [13] Über die Schlußbenediktion V. 14 vgl. die Einleitung.

[1] Zum Stil vgl. 1, 1 32, 1 91, 1 128, 1. [3] 27, 12; 30, 4. [5] 38, 19 69, 6. [10] Vgl. 55, 13 ff. und zum Ausdruck Jer. 20, 10 38, 22. [12] 18, 20 22, 9 35, 27. [13] 63, 9.

In der Schilderung der Feinde des Beters geht auch dieses Lied über das Maß dessen hinaus, was der konventionelle Stil solcher Gebete den Frommen zu sagen erlaubt. So kommt es, daß wir hier ein Momentbild aus dem Leben der Gottlosen erhalten, das eine wertvolle Bestätigung des oft erhobenen Vorwurfs der Heuchelei ist, vgl. besonders Ps. 55 (s. o. S. 185).

Die hier vorausgesetzte Situation des Beters ist offenbar, daß er krank darniederliegt und in dieser Not sich aufrichtet an dem tröstlichen Bewußtsein seiner „Gerechtigkeit" vor Gott und an dem Glauben, daß die Tugend noch immer ihren Lohn gefunden hat. Dieser religiöse Gedanke wird hier im Eingang in der Form des Segensspruches verwendet und durch einen Einzelfall veranschaulicht. Dadurch ist formal eine neue Art Introduktion geschaffen und inhaltlich der Ton des Bittgebets bestimmt. Es steht den Vertrauensliedern nahe. Dieser Ausdruck des Gottvertrauens scheint nun auf den ersten Blick auf einer Linie zu stehen mit der Seligpreisung des Herrn über die Barmherzigen, die Barmherzigkeit erfahren werden, Matth. 5, 7: wer mit den Armen und Elenden werktätiges Mitleid hat, der darf sich dessen in Leibesnot auch von Gott getrösten. Aber in Wirklichkeit ist Jesu Ausspruch unendlich reiner und tiefer als das Wort dieses Beters. Denn ganz abgesehen davon, daß für die meisten alttestamentlichen Frommen die werktätige Nächstenliebe gewiß nicht über die völkischen und religiösen Grenzen hinausreichte, bleibt das Gebet ganz und gar in dem äußerlichen Lohnbegriff befangen, wie der Ausgang zeigt, V. 13: nicht weil sich der Fromme als barmherziger Mensch Gottes vergebender Gnade hofft anvertrauen zu dürfen, sondern weil er sich ihm gegenüber als gerecht und gut fühlt („vollkommen", wie das mit „schuldlos" übersetzte Wort eigentlich besagt), darum erwartet er von Gott Hilfe. Sie ist gleichsam der von Gott geschuldete Gegenwert für seine positiven sittlichen Leistungen.

Man könnte einwenden, der Fromme spreche doch V. 11 von Gottes gnädigem Erbarmen und zeihe sich V. 5 selbst der Sünde. Aber beide Aussagen haben im Zusammenhange des Gebets nicht das Übergewicht, und sie sind überdies wohl mehr konventionell als innerlich wahr. Im besonderen ist auf das Sündenbekenntnis in Hinsicht auf V. 13 wenig zu geben. Es hat seinen Grund in der geläufigen Betrachtung des Leidens als Folge des durch Sünde gestörten normalen Verhältnisses zwischen Gott und dem Frommen, vgl. o. S. 106 f. Aber gewiß war dieser Fromme der Überzeugung, daß seine Sünde nur aus Irrtum und Versehen stammte, nicht aus bösem Willen, vgl. o. S. 139 f.

Da kann man sich dann freilich nicht wundern, wenn er in der Leidenschaftlichkeit primitiven Betens schließlich seinem Rachebedürfnis freien Lauf läßt und Gott bittet, ihn bald wieder gesund zu machen, damit er seinen Feinden Gleiches mit Gleichem vergelten kann. Das ist gewiß für echt christliches Empfinden anstößig, muß aber um der geschichtlichen Wahrheit willen in der ganzen Härte sittlich ungeläuterter volkstümlicher Frömmigkeit, von der das A. T. vielfach zeugt, anerkannt werden.

3. Krankenlieder.

In den Dank- und Bittgebeten begegnen oft neben anderen Motiven Aussagen, die sich auf das körperliche Leid der Frommen beziehen oder sich doch recht wohl davon verstehen lassen. Man lese z. B. die persönlichen Dankgebete Jona 2, 3 ff., Ps. 116 und 30 (o. S. 101 ff.), die Bittgebete Ps. 71 und 102 (o. S. 131 ff.), Ps. 41 (s. o.) und 22 (o. S. 181 ff.). Auch auf Ps. 39, 51 und 130 sei hier im Voraus hingewiesen, vgl. u. 4) u. unter c). Es finden sich aber auch im Psalter Gebete, in denen die Klage über die Krankheit des Beters das eigentliche Gebetsmotiv oder wenigstens ein Hauptmotiv ist. Wir können diese Unterart der persönlichen Bittgebete, zu der wir viele außerbiblische Parallelen haben (vgl. die Einleitung), Krankenlieder nennen. Lehrreiche Beispiele dieser Art sind Ps. 88 und 38. Aber auch außerhalb des Psalters ist uns eins überliefert in der Dichtung Jes. 38, 10 ff. Da sie besonders lehrreich für diese Gattung ist, soll sie hier Platz finden.

Jes. 38, 10–20.

Diese Dichtung ist uns im Zusammenhang einer Prophetenlegende erhalten, die von der schweren Krankheit des Königs Hiskia, von seinem Beten und Flehen in der Not und von dem Trostwort, das ihm Gott durch den Propheten Jesaja sandte, handelt. Dieselbe Legende lesen wir im 2. Königsbuch Kap. 20, 1 ff., aber ohne das „Lied des

Hiskia". Ohne Frage ist es eine spätere poetische Ausschmückung dieser Legende (vgl. o. S. 70 u. 103). Von Haus aus hat das Lied mit der Person des Königs Hiskia garnichts zu tun trotz der Überschrift (V. 9), die besagt, es sei ein mikhtam (so ist zu lesen, vgl. darüber die Einleitung) Hiskias, des Königs von Juda, als er krank war und von seiner Krankheit genas. Seinem Inhalt nach ist es nämlich ein Krankenlied, seiner überlieferten Form nach aber ein für liturgische Zwecke zurechtgemachtes kultisches Bittgebet, wie aus dem Schlußvers V. 21 „Herr, hilf uns, so wollen wir mit Saitenspiel spielen, all' unsre Lebenstage am Hause des Herrn" hervorgeht. Steht es an ursprünglicher Stelle und sind die letzten Worte der Überschrift echt, dann hat eine spätere Hand diesen Krankenpsalm ohne jedes Verständnis für seinen eigentlichen Inhalt in die Legende eingesetzt. Es darf aber vermutet werden, daß der Psalm eigentlich in den Anfang der Legende, etwa zu V. 3 gehört. Ob er vollständig erhalten ist, mag dahingestellt bleiben.

Der berichtigte Text, soweit er zu verstehen ist, lautet folgendermaßen:

10Ich spreche: ‹dahin muß ich fahren auf meines Lebens Höhe,›
Zu der Unterwelt Pforten entboten für den Rest meiner Jahre!
11Nicht schaue ich fürder den ‹Herrn› in der Lebenden Land,
Nicht soll ich mehr Menschen erblicken mit den ‹Erdenbewohnern›!

12Abgedeckt ist mein Haus über mir weg wie ein Hirtenzelt,
Wie ein Weber ‹rollst du› auf mein Leben,
‹schneidest mich ab› vom Trumm.
Früh und spät gibst du den Schmerzen mich preis,
13‹ich schreie› bis zum Morgen.
Wie mit Löwenzähnen zerbricht's all meine Gebeine!‹›
14Wie die Schwalbe‹›, so zirpe ich kläglich, girre wie die Taube –
Es tränt mein Auge gen Himmel:
Herr, ‹sieh doch› nach mir, sei mit mir!

15Was soll ich sprechen, was ‹zu ihm sagen›, – er hat's ja getan,
‹Mir vergehen› all meine Jahre in Herzenskummer›!‹›
17O Herr, halt' zurück meine Seele von der Unterwelt Grube,
18Denn nicht lobt dich der Hades, nicht preist dich der Tod,
Nicht hofft, was zur Grube hinabfuhr, auf deine Gnade!
19Wer lebt, der preist dich wie ich jetzund,
es kündet der Vater deine Treue den Kindern!

Der Text liegt z. T. sehr im Argen, V. 16 ist ganz unverständlich. Motiv und Stil von V. 15ff. hat Duhm richtig mit Ps. 39, 8ff. in Vergleich gestellt. Danach ist frei übersetzt worden.

Das Gebet besteht nur aus der Klage, der Bitte und aus dem Ausdruck des Vertrauens und Dankes, es tritt also ohne die übliche Anrufung (vgl. o. S. 159) gleich in die Darstellung des Leidens des Frommen ein. Die Bitte verwendet als Motive der Gebetserhörung das Mitleid Gottes mit dem schwer heimgesuchten und scheinbar dem sicheren Tode verfallenen Frommen, und den Appell an das Wohlgefallen, das er an den Lob- und Dankliedern seiner Gläubigen hat. Voraussetzung für beides ist die trübselige Vorstellung, daß die Abgeschiedenen „abgeschnitten sind von Gottes Hand", wie es Ps. 88 heißt, d. h. daß in der Unterwelt jede Beziehung zu Gott aufhört. Dazu vergleiche man, was o. S. 39 zu dem Abgesang des Hymnus Ps. 115 bemerkt wurde, und die gleichlautenden Aussagen Ps. 6,6 30,10 und 88,11ff. Auch sonst steht die Dichtung nach Stil und Sprache ganz auf einer Linie mit den Bittgebeten des Psalters.

Im Versbau bewahrt dieser Krankenpsalm die alte strengere Form der Gattung: er verwendet fast ausschließlich den Rhythmus der Klage, den Fünfer 3:2 (vgl. die Einleitung). Nur gelegentlich wird er durch eine längere Periode unterbrochen, vgl. o. S. 149. In der überlieferten Form trägt er die Merkmale einer jüngeren Sprachperiode an sich, es ist aber voreilig, daraus auf seine Abfassungszeit zu schließen, wie einige Erklärer getan haben. Er kann recht wohl aus einer älteren Zeit stammen und nur sprachlich etwas umgeformt sein.

88.

[2]Herr, ‹mein Gott, ich rufe des Tags,›
‹und mein Schreien› ist nächtens vor dir,
[3]O laß mein Gebet vor dich kommen, neige dein Ohr meinem Flehen,
[4]Denn meine Seele ist satt der Leiden
und mein Leben dem Schattenreich nahe!

[5]Gleich denen, die zum Hades gestiegen,
gleich dem rettungslos Kranken bin ich,
[6]Unter Toten ‹mein Lager›, ‹› ins Grab Gelegten,
An die du fürder nicht denkst, –
sie sind ja getrennt von deiner Hand!
[7]Ja, du legtest mich tief in den Hades, in Nacht und Grauen –
[8]Schwer lastet dein Grimm auf mir, ‹mich trafen› all deine Wogen!

[9]Du hältst meine Freunde mir fern, hast zum Abscheu mich ihnen gemacht,
Gehalten ‹bin ich›, kann nicht aus –
[10]ob des Elends zerfloß mir mein Auge – –
Dich flehe ich, Herr, allezeit, zu dir breit ich aus meine Hände:
[11]Kannst an Toten du Wunder wirken,
stehen Schatten auf, dich zu preisen?
[12]Wird im Grabe deine Gnade verkündet, deine Treue im Hades?
[13]Wird deine Wundermacht kund tief drunten,
deine Gnade im Land des Vergessens? – –

[14]Drum rufe ich laut ‹› zu dir, allmorgens tritt mein Gebet vor dich:
[15]Warum, o Herr, verwarfest du mich,
verbirgst du dein Antlitz vor mir? –
[16]Elend, hinsiechend seit frühester Jugend,
so trag' ich ‹kraftlos› deine Schrecken.
[17]Ach, deines Zorns Glutstrom überkam mich,
‹mich vernichtet› dein Grauen,
[18]Wie Wasser umspült's mich allezeit, umringet mich um und um.
[19]Du entferntest von mir die Freunde,
‹und nur das Dunkel bleibt mein Genoß›.

[5] Oder: gleich einem, der ohne Lebenskraft, also halbtot ist, bin ich. [6] kemo halalim ist wohl Glosse. [7] Wörtl.: in Meerestiefen. [8] 'innitha? 'abheru? [9] nikhleti? [17] simmethathni? [19] weraq mejudda'aj mahšakh?

[5] 143, 7. [6 ff.] Klagel. 3, 54 f. Jes. 53, 8. Klagel. 3. 6 f. (143, 3). [8] 42, 8. [9] 31, 12 u. besonders Hiob 19, 13 ff. [12 f.] Hiob 10, 21 f. 26, 6; 115, 17. [13] 89, 6. [14] 5, 4. [17] 42, 8.

Ps. 88 ist das Klagelied eines schwerkranken Dulders, denn verstehen wir ihn recht, so hat den Beter die furchtbare Hiobkrankheit getroffen, der Aussatz, der ihm den sicheren Tod vor Augen stellt und ihn des letzten Trostes aller Leidenden beraubt

hat, menschlicher Gesellschaft, liebevoller Anteilnahme durch Verwandte und Freunde in Wort und Tat. So forderte es ja die rauhe Sitte des Altertums. Sie stieß diese Unglücklichsten aller Erdenkinder hart und lieblos hinaus in die Einsamkeit, vgl. 3. M. 15, 46.

Damit enthüllt sich vor unsern Augen ein Bild namenlosen Jammers. Man stelle sich vor, daß ein frommer Israelit, den dieses Unglück getroffen hatte, nicht vermochte, es wie wir als schwere, unbegreifliche Fügung Gottes zu betrachten, der er sich männlich beugte, sondern daß er es sofort in religiös-dogmatische Beleuchtung stellte. Er hatte ja von Jugend an gelernt, in allem menschlichen Leid die Folge von Sünden und die Wirkung göttlichen Zornes zu sehen! Ganz besonders aber in dem lebendigen Tode des Aussatzes, den man darum auch kurzweg „Schlag Gottes" nannte. Oder aber, wenn er selbst auch diesen Glauben an Gottes allezeit sinnlich erfahrbare Strafgerechtigkeit nicht teilte, wie sehr ihn der Gedanke peinigen mußte, daß die große Menge sein schweres Los in diesem Sinne beurteilte und in ihm einen Erzsünder sah, den nun sein Geschick ereilt hatte! Und weiter denke man daran, daß die meisten der Frommen des Alten Testaments noch weit entfernt waren von dem Glauben an ein Jenseits und an eine ewige Gemeinschaft mit Gott, vor deren Herrlichkeit alle Leiden dieser Welt vergehen werden wie Wolkendunkel vor dem Licht der Sonne! Daß also der leibliche Tod für sie eine ewige Trennung von Gottes gnädigem Walten bedeutete! Das alles muß man wissen, um den herzzerreißenden Jammer nachzufühlen, der in diesem ergreifenden Gebet nach Worten sucht und so erschütternd ausklingt in dem Wehruf: Du entfernteſt die Freunde von mir, und nur das Dunkel bleibt mein Genoß!

Bei dem Frommen unsres Psalms kommt noch eins hinzu: sein furchtbares Leiden hat ihn nicht plötzlich befallen und ihn wie Hiob über Nacht aus geistigem und leiblichem Wohlbefinden ins Elend gestürzt, sondern Zeit seines Lebens schon trägt sein Körper die Male des Siechtums an sich, V. 16. Das hat gewiß viel dazu beigetragen, seinen Lebensmut in den Grundfesten zu erschüttern.

Und doch betet dieser Fromme! Damit zeigt er, daß die Kraft des Glaubens in ihm nicht erstorben ist, trotz Qual und Elend. In der bittersten Not, gleichsam vor den Toren der Unterwelt stehend, ist ihm eins geblieben, woran er sich klammern kann, was ihm Menschen nicht geben und nehmen können, das ist sein Glaube an Gottes Liebe und Güte, dieses felsenfeste Vertrauen auf den Herrn, das sich bei den Frommen des Alten Testaments so schlicht und natürlich, und darum so kraftvoll äußert. Wer würde wohl auch nur von fern auf den Gedanken kommen, daß den Sänger unseres Psalms erst die Not beten gelehrt habe? Das ist kein plötzliches verzweifeltes Anschreien der Gnade Gottes im Angesicht des Todes, sondern eine Aussprache, die innigster Gemeinschaft mit ihm und ständigem Gebetsverkehr entspricht. Solche Gebete sind das Atmen der Seele, das Naturgesetz ihres Lebens.

Hier aber, wo das Gebet nur Klage und bange Frage ist, entfaltet der Glaube doppelte Kraft. Er wandelt die Klagen zu Bitten und läßt aus solchen Bitten dem fast Hoffnungslosen Trost und neue Hoffnung aufgehen. Nach solch einem Gebet wird es ganz still in dem Dulder: es ist die Stille, da Gott zu ihm tritt mit seinem Trostwort „fürchte dich nicht", denn — so hat Fr. Delitzsch schön gesagt — „keine Seele, die mitten im Zorn seine Liebe erfaßt, sei es mit fester oder zitternder Hand, geht verloren."

Wir haben ein Recht, anzunehmen, daß der Fromme unsres Psalms diesen Trost aus seinem herzlichen Flehen gewonnen hat. Er spricht weder ausdrücklich von seiner Sündenschuld als Ursache seines Leidens, noch sucht er wie andere Psalmisten die Bitte um Erhörung seines Gebetes mit seinem frommen Wandel vor Gott zu begründen. Kein Wort davon! Er will nichts weiter als vor Gott sein Herz ausschütten in der einen Frage: warum haſt du mir deine Gnade entzogen? Hinter diesem Warum? müssen alle kleinlichen Betrachtungen über das Verhältnis des Menschen zu Gott zurücktreten. Der Glaube, der Gott nicht lassen will und kann, fordert das als sein Recht. Dies aber ist, wie wir aus dem herrlichen Gedicht von Hiob wissen, der rechte Weg zur Lösung des schwersten Lebensrätsels. Nur Hiobseelen — und unser Psalmist ist eine —, die die wachsende Not immer fester mit ihrem Gott verbindet, finden

ihn, weil ihnen die Augen geöffnet sind durch den rechten Glauben. Der aber hat allezeit die Verheißung in sich.

38.

[2]Herr, züchtige mich nicht im Zorn, und strafe mich nicht im Grimm,
[3]Ach, deine Pfeile bohrten sich in mich,
und deine Hand ‹ruht schwer› auf mir!
[4]Nichts ist heil an meinem Leib ob deines Grimms,
nichts gesund an meinem Gebein ob meiner Sünde,
[5]Denn, ach, meine Schuld schlägt über mich zusammen,
wie eine schwere Last kann ich sie nicht tragen!

[6]Es stinken, es eitern meine Wunden ob meiner Torheit,
[7]Ich bin gekrümmt, gebeugt unmaßen, schleiche ‹ › allzeit dahin,
[8]Denn meine Lenden sind voller Entzündung,
nichts ist heil an meinem Leibe;
[9]Erschöpft bin ich, ganz zerschlagen,
ich schreie mehr denn ‹Löwen› brüllen, —
[10]O Herr, du weißt um all mein Begehren,
mein Seufzen verbirgt sich dir nicht!

[11]Mein Herz pocht stürmisch, meine Kraft verließ mich,
meiner Augen Licht — auch das ist dahin!
[12]Meine Lieben und Freunde stehn abseits von mir, ‹ ›
meine Sippschaft hält sich mir fern, —
[13]Es legen mir Schlingen ‹ ›, die mein Unglück wollen,
sinnen nur immer ‹auf Unheil und Tücke›.

[14]Doch ich bin wie der Taube, ‹der nicht hört,›
wie der Stumme, der den Mund nicht auftut,
[15]Wie ein Mensch‹ ›, dessen Ohr verstopft,
dessen Mund nicht dawider redet,
[16]Denn auf dich harr' ich, mein Gott, du, Herr, ‹ › wirst Antwort geben!

[17]Ich sage: daß sie sich meiner nicht freuen,
wenn meine Füße wanken, nicht wider mich großtun!
[18]Denn, ach, ich bin fertig zum Sturz,
mein Schmerz ist mir stets gegenwärtig:
[19]Mein Schuld bekenn' ich, meine Sünde bedrückt mich!
[20]Die mich ‹grundlos› befehden, sind zahlreich,
viele sind, die mich fälschlich hassen,
[21]Die mir Gutes mit Bösem vergelten,
mich befeinden, weil am Guten ich halte!

[22]O Herr, laß mich nicht fahren, mein Gott, bleib mir nicht fern,
[23]O komm mir eilends zu Hülfe, du, Herr, mein Heil!

[2] wattikhbat? wattahzeq? [7] qoder „trauernd“ ist wohl nähere Erklärung des Ausdrucks hillakhti, vgl. 42, 10 43, 2. [12 f.] mebhaqeše naphši u. dibberu hawwoth ist vielleicht Variante. [19] Vielleicht späterer Zusatz.

[2] 6, 2. [3] Hiob 6, 4; 16, 3; Ps. 32, 4. [6] 69, 6. [8] Vgl. die ähnliche Aussage Jes. 21, 3, die hier und V. 7 vielleicht eingewirkt hat. [14 f.] Offenbar ist Jes. 53, 7 nachgeahmt. — Vgl. 39, 10. [17] 35. 19 u. ö. [20] 35. 19; 65, 5; 109, 3. [21] 109, 4 f.; 34, 15. [22] 22, 20 u. ö. [23] 22. 20; 40, 14; 51, 16.

Im Eingang dieses Gebets, das etwa mit Ps. 6 u. 143 zu vergleichen ist, ist der Überzeugung vom ursächlichen Zusammenhang von Leid und Sündenschuld mit unverkennbarer Absichtlichkeit Ausdruck gegeben. Für den Frommen, dessen Klage und Bitte wir hier vernehmen, gibt es also kein Problem des Leidens. Ihm ist die in Israel verbreitete Betrachtung seines körperlichen Elends — das in V. 6 ff. gezeichnete Krankheitsbild ist leider zu allgemein, um für uns verständlich zu werden — als die notwendige Folge seiner Sünde etwas Selbstverständliches. Daher drängt sich in seiner Klage die Selbstbeschuldigung vor: er spricht von seiner Sünde (V. 4), seiner Schuld (V. 5), seiner „Torheit" (V. 6) und betont, daß ihn das drückende Schuldgefühl gegen die Schmähungen seiner Feinde taub und stumm mache (V. 14 f.) Gegen Gottes Zornesspräche gibt es keine Widerrede.

Die Bitten, die er vor Gott bringt, geben dann allerdings dem entgegenstehenden Bewußtsein Ausdruck: als Frommer, der allezeit das Gute will, weil er mit ganzer Seele an Gott hängt, darf er von ihm väterlicher Züchtigung zur Läuterung des inwendigen Menschen gewärtig sein (vgl. o. S. 175 zu Ps. 6) und hoffen, daß seine baldige Wiederherstellung ihn vor den Gläubigen rechtfertigt. Dann ist, so hofft er, die Schadenfreude seiner Feinde über seinen baldigen Untergang zunichte. Ihnen gegenüber ist er selbstverständlich im Recht.

In der Aussprache des Zusammenhanges von Leid und persönlicher Schuld und in dem aufrichtigen Ernst der Bußstimmung ist dieses Gebetslied von entschiedenerer Haltung als Ps. 6, mit dem es sich sonst, auf das Ganze gesehen, nahe berührt. Um so mehr stört uns hier der übliche Seitenblick auf die Feinde des Beters und die Furcht vor ihrer Schadenfreude. Diese Gebetsmotive schwächen den würdigen religiösen Gesamteindruck des Liedes ein wenig ab, genau wie in Ps. 143. Seine Aufnahme unter die kirchlichen Bußpsalmen macht es nicht ohne weiteres zu einem wahrhaft christlichen Bußgebet, wenn auch eher noch als Ps. 6, wo die Sündenerkenntnis nur eben angedeutet ist und nicht den Hauptton bildet.

In der Überschrift von Ps. 38 steht neben dem Namen Davids die Bemerkung lehazkir, wörtlich: „um in Erinnerung zu bringen"; ebenso Ps. 70 (o. S. 135). Wenn dies ein Ausdruck der Kultsprache ist und vom Darbringen des 'azkara genannten Opfers verstanden werden darf (vgl. o. S. 38), so würde er besagen, daß das Gebet später bei bestimmten Kulthandlungen verwendet worden ist. Es ist aber auch möglich, daß der Ausdruck lehazkir vom Ritus des Sündenbekenntnisses zu verstehen ist, was durch die Notiz 1. Chron. 16, 4 und Jes. Sir. 50, 16 nahe gelegt wird. In diesem Falle würde sich die Überschrift bei Ps. 38 (und 70) leichter erklären.

4. Bußgebete.

Wie in einigen Gebetsliedern die Klage über körperliches Leiden der Frommen so stark in den Vordergrund tritt, daß sie dadurch ihren ganz bestimmten Ton erhalten, so in andern wieder der Ausdruck des Sünden- und Schuldgefühls. Seine beherrschende Stellung als Motiv des Betens macht solche Lieder zu Bußgebeten. Sündenerkenntnis und Buße spielten als begleitende Motive schon in den früher behandelten Gebetsliedern Ps. 143 6 und 38 eine Rolle. Auch das schwermütige Lied Ps. 39 (u. unter c) erhält seine besondere Farbe durch den starken Ausdruck des Sündengefühls in Verbindung mit seelischem und körperlichem Leid. Im Psalter sind uns aber außerdem zwei eigentliche Bußgebete überliefert, Ps. 130 und 51, von denen ersteres hier zur Besprechung kommen soll.

Die christliche Kirche hat schon in alter Zeit sieben Gebete als psalmi poenitentiales, „Bußpsalmen", besonders gekennzeichnet, nämlich Ps. 6 32 38 51 102 130 und 143. Diese Auswahl nach der Siebenzahl, die im kirchlichen Bußritual als Gegenstück zu den schon in der heidnischen Moralphilosophie bekannten sieben Hauptsünden symbolische Bedeutung gehabt zu haben scheint, ist nicht Erbgut aus dem Judentum, sondern erst auf christlichem Boden entstanden. Sie entspricht nicht durchweg dem Gattungscharakter dieser Gebete, sondern trifft nur bei einigen den religiösen Gehalt derselben. Im ganzen katholischen Mittelalter haben diese 7 Bußpsalmen im

Ritual ihre feste Stelle gehabt. Noch Luther hat sie 1517 im Anschluß an ältere Bearbeitungen besonders behandelt in seiner „Auslegung der 7 Bußpsalmen". Dagegen sind sie in den liturgischen Ordnungen der Reformationskirchen fast ganz zurückgetreten. Nicht einmal das gewaltige Gebet Ps. 51, das ergreifendste Bußlied, was je gedichtet worden ist, spielt hier eine besondere Rolle. Mit sicherem religiösen Takte hat Luther einmal aus der kirchlichen Siebenzahl die vier Gebete Ps. 32 51 130 und 143 als psalmi paulini, „Psalmen im Geiste paulinischer Frömmigkeit", herausgehoben.

130.

[1]Aus der Tiefe ‹ › ruf' ich zu dir: [2]mein Gott, erhöre mein Beten,
Ach, laß deine Ohren doch lauschen meinem brünstigen Flehen!

[3]Wenn du, Herr, nicht Sünden vergäbest, mein Gott, wer bestünde!
[4]Doch bei dir ist Vergebung, auf daß man dich fürchte.

[5]Ich harre des Herrn, ja ich harre auf seine Gnade.
[6]‹Es harrt› meine Seele des Herrn
mehr denn Wächter des Morgens. ‹ ›

[7]So, Israel, ‹harre› des Herrn,
denn ‹bei ihm› ist Gnade und reiche ‹ › Erlösung.
[8]Gewiß, er wird Israel lösen von all seinen Sünden!

[5] Oder: ich harre. Herr, ja ich harre auf deine Gnade. — Lies hohila. [7] 'immo (statt der Korrektur 'im-jahwae), das jetzt an falscher Stelle eingesetzt ist.

[1] 69, 3 u. 15. [2] 28, 2 86, 6. [3] 32, 2 86, 5. [4] Vgl. 51, 6 u. 79, 9. [5] 25, 5 40, 2 119, 81, [7] 86, 5 u. 15. [8] 25, 22.

„Aus tiefer Not schrei' ich zu dir" — so hebt der Fromme sein zartes Gebet an. Es sind wohl Abgründe seelischer und leiblicher Not, vor denen ihm graut: die schrecklichen Tiefen der Gottesferne, in die ihn die Sünde gestürzt hat, und die Todesangst, die ihn schon die Wasser der Unterwelt läßt brausen hören. Er aber deutet diese Fülle schmerzlichster Empfindungen und Vorstellungen nur mit dem einen Wort „Tiefen" an, das auch der Dichter von Ps. 69 (vgl. o. S. 188 f.) verwendet hat. Auch fernerhin macht er nicht viele Worte, und das wenige, was er sagt, ist so schlicht und wahr, daß es jedes fromme Herz mächtig ergreift. In der Not der Sündenschuld, die ihm seine Leiden mahnend zum Bewußtsein bringen, klammert er sich an Gottes vergebende Gnade. Das ist sein Trost, daß, wo Sünde ist — und wo gäbe es einen, der nicht sündigte! — auch Vergebung bereit ist. Wohin sollte es auch sonst mit den Menschen kommen! Sie müßten ja alle vor Gottes strafender Gerechtigkeit vergehen. Aber dieser köstliche Trost aller Sündenbeladenen, daß Gott die Vergebung ist, ist für sie kein bequemes Ruhekissen, sondern für die rechte Frömmigkeit wird er der Sporn zu völliger Hingabe an seinen heiligen Willen, zur Gottesfurcht, wie der hebräische Dichter sagt (vgl. unten S. 202 zu Ps. 5, 8). Die göttliche Gnade offenbart so recht den tiefen Abstand des sündigen Menschen von seinem Schöpfer: dort hilflose kreatürliche Schwäche, hier richterliche Macht über Leben und Tod und doch Erbarmen und Liebe. Darum erzieht die vergebende Gnade zu heiliger Ehrfurcht. Sie ist schon im Alten Bunde ein Hauptstück der göttlichen Pädagogie.

So der quälenden Unruhe enthoben durch die Erinnerung an die sündenvergebende Gnade, will der Beter auf Gottes Trostwort harren in der festen Zuversicht, daß noch ein heller Morgen folgen wird auf die Nacht seines Elends. Und er findet für dieses gläubig-sehnsüchtige Ausschauen der Seele ein einfaches, aber kraftvolles Bild: er vergleicht sich dem Wächter auf dem Turm, der ungeduldig nach der Morgenröte auslugt, um nach langem Dienst der Ruhe pflegen zu können.

Das innige Gebet schließt mit einem schönen liturgischen Spruch, der ganz natürlich aus seinem Inhalt herauswächst: von der eigenen Not und dem erhofften Gnaden-

trost blickt der Fromme hinüber zu der Gemeinschaft der Gläubigen, die unter der Last ihrer Sünden seufzt, zu dem rechten Israel, das der Erlösung harrt aus Glauben zu Glauben. Denn in der Begnadung Israels vollendet sich das persönliche Heil des einzelnen Frommen.

5. Unschuldslieder.

Einige Erzeugnisse der Gattung der persönlichen Bittgebete sind durch besondere Betonung des Gott wohlgefälligen Wandels des Beters ausgezeichnet. Sie stellen also das Unschulds- und Frömmigkeitsmotiv in den Mittelpunkt des Gebets, weshalb man sie mit Recht Unschuldspsalmen genannt hat. Dieses Motiv wird allerdings auch sonst, in Dank- und Bittgebeten, verwendet, vgl. Ps. 18, 21 ff. 41, 12 f. 44, 18 f. 86, 2, besonders 7, 4 ff. (o. S. 179 ff.) und die Bemerkungen zu Ps. 35 59 usw. (o. S. 185 ff.). Aber da geschieht es nur gelegentlich und immer nur neben andern Gebetsmotiven, während es den folgenden Psalmen ihr Gepräge gibt.

In diesen Gebeten tut sich eine Kluft auf zwischen alttestamentlicher und evangelischer Frömmigkeit. Nirgends tritt die naive Selbstgerechtigkeit, der Mangel an Erkenntnis vom wahren Wesen der Sünde als furchtbarer Macht im Menschen, und damit der kindliche Anspruch auf Lohn für geleistete gute Werke stärker in die Erscheinung als hier. Kein Wort von der den natürlichen Menschen aufrichtenden Gnadenhand Gottes, wie das in Ps. 51 und 130 so schön zum Ausdruck kommt! Geschichtlich und psychologisch wird uns diese Seite der Religion Israels verständlich, wenn wir bedenken, daß sie trotz des prophetischen Ideals eine Gesetzes- und Kultusreligion geblieben war, in der sich Opferdienst, uralte Riten und bürgerliche Rechtsordnungen mit den höchsten religiösen und sittlichen Forderungen zu einer Einheit göttlicher Willensäußerung verbunden hatten. Dadurch mußte der ewige Widerstreit zwischen sittlichem Wollen und Können notwendiger Weise verdunkelt werden. Die Frommen des alten Bundes konnten sich mit einem gewissen Recht auf ihre „Gerechtigkeit" vor Gott berufen und haben es gewiß oft mit gutem Gewissen getan. Ihre Religiosität wurzelte ja fest im Glauben an Gott, und ihre kasuistische Moral setzte sie instand, Gott gleichsam vorzurechnen, daß sie sein Gesetz streng befolgten, vgl. bes. Ps. 17 und 26.

Es muß aber auch zur Erklärung solcher naiven Frömmigkeit hinzugenommen werden, daß es sich meist um Äußerungen in der Leidenschaft des kirchlichen Parteikampfes handelt. Da werden bekanntlich Licht und Schatten gar zu leicht rein parteimäßig verteilt. So wars in alten Zeiten und so ists leider heute noch.

5.

3Vernimm ( ) mein Beten, merk' auf mein Seufzen,
3Ach, hör' auf mein lautes Geschrei, mein König und Gott,
Denn zu dir, Herr, geht mein Flehen!
4(Allmorgendlich) hörst du mein Rufen,
(allmorgens) bete ich und spähe aus nach dir!

5Bist nicht ein Gott, dem Unrecht gefällt, bei dir gastet kein Sünder!
6Übermütige dürfen nicht treten vor deine Augen,
7Verhaßt sind dir alle, die freveln, ( ) die Lügenmäuler;
Wer mit Mord und Trug umgehet, ist dem Herrn ein Greuel.

8Doch mich läßt du in großen Gnaden dein Haus betreten,
Anbeten vor deinem heiligen Tempel, in heiliger Ehrfurcht.
9In deiner Gerechtigkeit leite mich, Herr, um meiner Feinde willen,
Ebene vor mir den Weg!

10Ja, (ihr Mund) ist Lügens voll, all ihr Sinnen Verderben,
Ein offenes Grab ihre Kehle, ihre Zungen so glatt!

[11]Sprich sie schuldig, Gott, laß sie fallen durch ihre Ränke und Schliche,
Ob ihrer Sünden Last stoß sie fort, denn sie bieten dir Trotz!

[12]Laß sich freuen, wem du Schutz und Schirm, daß sie jubeln allezeit,
Laß jauchzen über dich, die deinen Namen lieben, ‹sei du ihr Schutz›!
[13]Ja du, Herr, segnest den Frommen, ‹›
schirmst ihn mit dem Schild deiner Gnade.

[4] beqarim? vgl. 73, 14 (u. ö.) labbeqarim. — Oder: ich opfere dir; ʿarakh kann beides bedeuten, beten und opfern. [8] Wörtlich: in der Furcht vor dir. Gott „fürchten" heißt in der religiösen Sprache Israels: ihn als den Herrn erkannt haben, dessen heiligem Willen der Mensch sich in Demut und sittlichem Gehorsam unterwerfen soll. Wer Gott „fürchtet", der hat ihn in seinem wahren Wesen erkannt und dient ihm in der Kraft dieser beseligenden Erkenntnis. Er „trägt ihn tief im Herzen", wie der Dichter sagt. Das will der Ausdruck „in der Furcht vor dir" besagen. — Vgl. den entgegengesetzten Gebetsgestus Ps. 28, 2. [9] Wörtlich: durch deine Gerechtigkeit, d. h. so, wie es deinem normalen Verhalten gegen die Frommen entspricht. Für diese ist Gott der fürsorgende, gnädige Gott, wenn er auch ab und zu zürnt und straft. Am Schluß eigentlich: deinen Weg. Wenn der Text in Ordnung ist, so kann das bedeuten: den Lebensweg, den ich nach deinem Willen gehen muß, oder wohl richtiger: den Weg, den ich als frommer, deinem Willen gehorsamer Mensch gehen muß, den Pfad des Gottvertrauens und der Erfüllung deiner Gebote. [10] Wörtlich: es ist nichts Zuverlässiges in ihrem Munde; am Schluß: sie machen ihre Zunge glatt, vgl. dazu die drastischen Bilder 55, 22. [12] mit leichter Umstellung. [13] Wörtlich: wie mit dem Schilde deckst du ihn mit Gnade. Andere wie mit einem Turban (kassānīph) krönst du ihn (teʿatterennu) mit Gnade, was auch einen guten Sinn gibt.

[4] 88, 14. [5] 15, 1. [6] 11, 5; 55, 24. [9] 27, 11 u. ö. [10] Jer. 5, 16 heißt es von den Köchern der Skythen, sie sind „ein offenes Grab", d. h. eine geräumige Grabkammer, die viele Tote beherbergen kann. — Vgl. 55, 22. [11] 34, 22. [12] 64, 11.

Man hat aus der Aussage V. 4 geschlossen, daß dieser Psalm ein für das Morgenopfer bestimmtes Bittgebet sein soll. Allerdings stammt der Ausdruck „ich rüste dir zu" aus der Kultsprache, vgl. z. B. 3. M. 1, 7f. 12 u. ö., und vielleicht ist auch „ausspähen" (nämlich nach Gott, ob er sich gnädig zeigt) daher entnommen. Aber es ist auch möglich, daß diese Ausdrücke hier in übertragenem, vergeistigtem Sinn gebraucht werden, was zu dem Inhalt der Dichtung u. E. viel besser paßt. Das tägliche Morgenopfer des Frommen ist sein Gebet um Gottes Gnade für seinen Wandel in der Furcht des Herrn und um die Vernichtung der Gottlosen, die die Grundlagen seines religiösen Lebens so leicht erschüttern, vgl. o. S. 178.

Aus diesem und dem nächsten Psalm entnehmen wir, daß die Frommen, die in den Unschuldsliedern zu Worte kommen, eifrige Tempelbesucher waren. Rege Teilnahme am kultischen Gottesdienst (vgl. 23, 6; 27, 4 und u. c) zu Ps. 42/43) gehörte also auch zu den Verdiensten, deren sie sich vor Gott rühmen zu dürfen glaubten. Damit vergleiche man das oben zu Ps. 40 (S. 134ff.) Gesagte. Es geht aus diesen Liedern hervor, daß es unter den Frommen Israels verschiedene Richtungen gegeben hat, je nach dem Werte, den der Einzelne den überkommenen kultischen Formen für sein persönliches religiöses Leben beimaß, vgl. auch das o. S. 15f. zu Ps. 15 Gesagte.

26.

[1]Schaffe mir Recht, Herr, denn ‹› ich wandle in Unschuld,
und ‹auf dich› vertrau ich ohn' Wanken,
[2]Prüfe mich, Herr, und erprob' mich, durchforsche Nieren und Herz mir:
[3]Stets hab' ich deine Gnade vor Augen und wandle in Gottvertrauen.

[4]Nicht ist mein Platz bei den Falschen, zu Tückischen gehe ich nicht,
[5]Ich hasse der Sünder Kreise, und bei Gottlosen sitze ich nicht,
[6]Rein sind meine Hände von Bösem,
und so umwandle ich deinen Altar,‹›
[7]Anstimmend Dankliedtöne und all deine Wunder kündend,
[8]‹›Ja, ich liebe ‹deines Hauses Stätte
und den Ort, da deine Herrlichkeit wohnt!

[9]O raff' mich nicht hin mit Sündern und mit Mordbuben mein Leben,
[10]Deren Hände von Schandtat befleckt,
deren Rechte gefüllt mit Bestechung!
[11]Ich wandle in Unschuld dahin, befreie mich, ‹Herr›, in Gnaden!
[12]Mein Fuß steht auf ebenem Plan –
des preis' ich den Herrn in der Gemeinde.

[1] 'ani „ich" ist wohl zu streichen, vgl. V. 11. — Lies ubhekha. [2] Wörtlich: Prüfe durch Schmelzen m. N. und m. H., nämlich um den Edelgehalt festzustellen. Dieses Bild ist auch in der prophetischen Sprache häufiger zu finden. [3] Wörtlich: in deiner Wahrheit d. h. im Glauben an Gottes heiliges Liebeswesen, das die Wahrheit seiner Gebote und die Treue seiner Verheißung verbürgt. [4] Wörtlich: mit Versteckten, d. h. Menschen, welche ihre bösen Absichten geschickt zu verbergen wissen; der Ausdruck besagt dasselbe wie das häufige „Menschen des Truges", z. B. 55, 24. [6] Wörtlich: ich wasche meine Hände in Reinheit d. h. im Zustand der Unschuld. Dies Bild für sittliche Lauterkeit (vgl. 1. M. 20, 5; Ps. 73, 13) ist von einem bekannten Kultritus hergenommen, vgl. 2. M. 30, 17ff., hat aber dessen Sinn nicht festgehalten. Es hat auch einen ganz anderen Sinn als unsere Redensart „seine Hände in Unschuld waschen".

[1] 7, 9 35, 24 (43, 1) [2] 17, 3 (11, 5); 139, 23f.; 66, 10 [3] Vgl. dazu 42, 2ff. 36, 8f. 84, 1ff. [9] 28, 3 5, 7 u. ö.

Zu der Bitte V. 9 ist zu vergleichen, was o. S. 168f. bei Ps. 28 ausgeführt worden ist.

17.

[1]O höre mich, Herr, ‹du mein Heil,› merk' auf mein Flehen,
Vernimm mein Gebet auf trugloſen Lippen!
[2]Von dir soll mein Urteil ergehen, deine Augen sehn ja gerecht!

[3]Prüfst du mein Herz, schaust nächtens du nach,
durchforschest du mich – du findest nichts ‹Arges›;
[4]‹Mein Mund lief nicht über bei der Bosheit der Menschen,‹›
ja ‹ich hütete mich vor des Gottlosen Pfaden›,
[5]Fest hielt mein Schritt an deinen Geleisen,
nicht wankte mein Tritt ‹stark durch dein Wort›!

[6]Und so ruf ich zu dir – ja, du wirst mich erhören,
neige dein Ohr mir, hör' meine Rede:
[7]Zeig' die Kraft deiner Huld, du Heiland der Frommen,
die sich bergen in dir vor Rebellen!
[8]Behüte mich gleich dem Auge, birg' mich im Schatten deiner Flügel
[9]Vor den Sündern, die Gewalt mir antun,
meinen grimmen Feinden, die mich umringen!

[10]‹Ihr Herz ist roh und gefühllos›, ihr Mund redet in Hochmut,‹›

[12]Sie gleichen dem Löwen, der zu rauben begehrt,
dem Leu, der sich duckt im Versteck.

[13]Erhebe dich, Herr, · tritt ihnen entgegen,
wirf sie nieder, befreie mich, Herr,
[14]Von den Sündern mit deinem Schwert,
von sterblichen Menschen, – laß lebend sie büßen!
Mit deinem Gesparten füll' ihren Leib –
laß sie sich sättigen, und ihren Kindern den Rest vermachen!
[15]Ich aber darf, ein Gerechter, dich schauen,
allmorgens deiner Huld mich sättigen!

Der Text ist schlecht erhalten, sodaß man stellenweise kaum den Sinn der Aussagen erraten kann. Von V. 11 sind nur die Worte: sie richten ihre Augen darauf, übersetzbar, offenbar der Rest einer längeren Schilderung der Gottlosen, von dem wir in V. 10 u. 12 nur noch Anfang und Ende haben. Das 3. Gesätz war also ursprünglich länger. Einzelheiten: [1] šim'a jahwae ṣidqi? [4] 'ani nišmarti me'orehoth paris. — Durch leichte Verstellung läßt sich der Text heilen. [7] Man ist versucht, die stilistische Härte des Verses durch Umstellung der Worte mošī' hosim und mimmithqomemim zu beseitigen. [12] Wörtlich: er gleicht, und so auch V. 13: tritt ihm entgegen, wirf ihn nieder. Der Singular beruht wohl auf dem Streben nach Veranschaulichung; gemeint sind die Gottlosen in ihrer Gesamtheit, wie vorher und dann wieder V. 14. [14] Die Übersetzung ist nur ein Notbehelf; „dein Aufgespartes" d. h. wohl die ihnen zugedachte Strafe als Auswirkung des in Langmut hingehaltenen Gerichts, vgl. den gegensätzlichen Ausdruck 31, 20. [15] Wörtlich: beim Erwachen, was u. E. in diesem Zusammenhang wohl nur „alle Morgen neu" bedeuten kann. Andere deuten das Wort vom Leben nach dem Tode im Sinne von Ps. 73.

[1] 61, 2 [2] 11, 4; vgl. auch 9, 5. [3] 26, 2 [4] Vgl. 73, 15f.; 37, 1 [7] 31, 22 [8] 5. M. 32, 10 36, 8 57, 2 63, 8 [10] Vgl. 73, 6f. 119, 70 [12] 7, 3 10, 9 u. o. [14] 10, 18; vgl. 2. M. 20, 5, falls der bildliche Ausdruck vom göttlichen Gericht über die Sünder verstanden werden darf. [15] 11, 7.

In den drei Unschuldsliedern wird das beherrschende Motiv der Gerechtigkeit des Frommen am Gegensatz zur Lebensanschauung der Gegner entfaltet, und zwar so, daß Ps. 5 und 26 mehr das Glück der Gottesgemeinschaft betonen, dessen sich der Fromme im Kampfe mit seinen Feinden als festen Grundes seiner Hoffnung in Not und Anfechtung bewußt wird, Ps. 17 dagegen mehr die Bedingung für dieses hohe Gut, die religiöse und sittliche Rechtbeschaffenheit des Beters, vor allem seine innere Festigkeit gegen die Versuchung, Gottes gerechtes Weltregiment angesichts der straflosen Herrschaft der Sünde in der Welt zu kritisieren. Für alle drei Lieder aber ist bezeichnend die Neigung, das religiös-sittliche Ideal des Frommen in verneinenden Sätzen zu beschreiben. Fromm sein heißt dies und das nicht tun, nämlich alles das, was nach dem Urteil der Kreise, denen die Beter angehören, für das moralische Verhalten ihrer Gegner charakteristisch ist, vgl. dazu die Aussagen des religiösen Selbstbewußtseins in Ps. 15 (o. S. 15f.). Wir treffen hier im A.T. auf einen Grundzug der jüdischen Frömmigkeit, der dann in der herben Kritik Jesu an der pharisäischen Gesinnung vieler seiner Volksgenossen (Luk. 18, 9ff.) in aller Schärfe herausgestellt worden ist. Man muß sich aber hüten, diese unerfreuliche Eigenschaft vieler jüdischer Frommen und zumal der pharisäischen Gemeinschaftskreise zur Zeit Jesu zu verallgemeinern und danach die ganze hier lebendige Religion zu beurteilen. Dagegen sprechen schon die Psalmen selbst.

β) Lieder des Gottvertrauens.

In manchen Bittgebeten spielt, wie wir gesehen haben, das Trost- und Vertrauensmotiv eine hervorragende Rolle, vgl. o. S. 158, ferner S. 122ff., 161, 171 u. ö

Auch dem Dankgebete gibt es gelegentlich seine besondere Klangfarbe, sodaß es zweifelhaft werden kann, zu welcher literarischen Gattung solch eine Dichtung zu rechnen ist, vgl. Ps. 27, 1 ff. (o. S. 108 f.). Im Psalter finden sich aber auch Gebete, in denen der Ausdruck des Glaubenstrostes so stark überwiegt, daß die andern Gebetsmotive dahinter fast ganz zurücktreten, oder solche, die überhaupt nur eine Entfaltung des Vertrauensmotives sind. Diese gehen bereits dazu über, die Form des Gebets mit der des geistlichen Liedes (u. III A) zu vertauschen. Wir nennen sie Lieder des Gottvertrauens. Diese Gattung wird man so entstanden denken dürfen, daß sich im Fortschritt der literarischen und religiösen Entwicklung aus dem für alles echte Beten in der Not des Lebens bezeichnenden Dreiklang Klage, Bitte und Hoffnung das Vertrauensmotiv losgelöst und verselbständigt hat. Es liegt im Wesen dieser Gattung, daß sie mit Vorliebe der stillen Zwiesprache der frommen Seele mit ihrem Gott dient. Doch finden sich unter den überlieferten Gebeten dieser Art auch Dichtungen, die neben der Aussprache des persönlichen Gottvertrauens den Wert dieser religiösen Tugend für das Gemeinschaftsleben betonen.

Die Abgrenzung dieser Gebete gegen die Gruppe der geistlichen Lieder, die vom Gottvertrauen handeln, ist nicht ganz leicht und wird naturgemäß immer von persönlichem Empfinden bedingt sein.

1. Gruppe.

Ps. 94 und 36 sind in der leitenden Idee mit Ps. 77 (u. unter c) zusammenzuhalten. Alle drei Lieder behandeln das schwere religiöse Problem der sittlichen Weltordnung, das unter den Nöten der Zeit für die Gesamtheit der Frommen in Israel wie für den Einzelnen stets von neuem auftauchte. Während aber Ps. 77 das Problem im Blick auf Israels national-geschichtliches Erleben behandelt, gehen Ps. 94 und 36 von dem Ärgernis aus, das die Existenz der Sünde in Israel den Kreisen der Frommen gibt. Die Beter sprechen also Gedanken aus, in denen sie sich mit vielen Gläubigen eins wissen. Doch wird dadurch die persönliche Haltung der Gebete nicht beeinträchtigt. Sie werden nicht zu „Gemeindeliedern" allgemein-kirchlicher Art.

Mit Ps. 36 darf Ps. 92 zusammengestellt werden wegen des Gegensatzes, auf dem der positive Ausdruck des die Frömmigkeit des Beters bestimmenden Gottesglaubens aufgebaut ist. Beide Lieder suchen das Problem der Herrschaft des Bösen in der Welt durch das schlichte, aber kraftvolle Bekenntnis zum Vergeltungsglauben zu lösen.

94.

[1]Herr, du rächender Gott, du rächender Gott, erscheine!
[2]Steh auf, du Richter der Welt, vergilt den Stolzen ihr Tun!
[3]Wie lange, Herr, sollen die Sünder,
wie lange die Sünder triumphieren? –

[4]Es schwatzt, es redet Vermessenes, es überhebt sich der Sünder Rotte,
[5]Dein Volk, Herr, zertreten sie, bedrücken dein Erbtum,
[6]Sie würgen Witwe und Fremdling und morden Verwaiste
[7]Und denken: nicht sieht es der Herr, nicht achtet's der Gott Jakobs!

[8]Merkt's euch, ihr Narren im Volk, –
ihr Toren, kommt endlich zur Einsicht:
[9]Der das Ohr geschaffen, der sollte nicht hören?
Der das Auge gebildet, er sollte nicht sehen?
[10]Der die Völker züchtigt, er sollte nicht strafen,
der die Menschen Erkenntnis lehrt?
[11]Der Herr kennt wohl
der Menschen Gedanken –
sie sind ja ein Nichts!

12O glücklich der Mann, den du, Herr, in Zucht nimmst,
belehrest aus deinem Gesetz,
13Ihm Ruhe zu schaffen vorm Unglück,
dieweil man dem Sünder die Grube gräbt!
14Ja, der Herr wird sein Volk nicht verstoßen, sein Erbtum nicht lassen,
15c Dem Frommen› wird noch sein Recht,
und alle Redlichen ‹werden sich freuen!›

16Wer tritt für mich hin wider die Frevler,
wer stellt sich für mich gegen die Sünder? –
17Wenn der Herr mir nicht Hülfe wäre,
schier ruhte meine Seele im Lande der Stille!
18Wenn ich denke: nun komm' ich zu Fall,
dann stützt mich, Herr, deine Huld,
19Wenn Sorgen im Herzen mir lasten,
dann erquicket dein Trost meine Seele!

20Gesellt sich dir ungerecht Richten, das Unheil schafft nach Gesetz?
21Man rottet sich wider den Gerechten, verurteilt unschuldiges Blut –
22c)Der Herr aber ist meine Burg, mein Gott der Fels meiner Zuflucht!
23Es vergilt ( ) ihren Frevel, tilgt sie aus in ihrer Bosheit,
es tilgt sie aus der Herr, unser Gott!

[8] Wörtlich: die ihr von der Art des ba'ar d. h. der unvernünftigen Tiere seid, vgl. 73, 22; der starke Ausdruck ist absichtlich gewählt. [13] Wörtlich: vor Unglückstagen, vgl. 39, 2. Die Aussage ist gegensätzlich zu verstehen vom Schicksal der Frommen und Gottlosen. [15] Lies mišpaṭo. — wehadu? [20] Wörtlich: der (Richter-) Stuhl des Verderbens. [22] wajehi ist wohl Schreibfehler. [23] Lies jašebh und streiche 'alehem.

[1] 80, 2; zur poetischen Form von V. 1 u. 3 vgl. 93, 1ff. [2] 7, 7 [4] 59, 8 31, 19; vgl. 73, 6ff. [5f.] Vgl. 14, 4 [7] 10, 11 73, 11 u. ö. [11] 39, 6 [12] 41, 1 34, 9 40, 5 Hiob 5, 17 [17] 124, 1ff. 119, 92; 73, 2 119, 87; 115, 17 (51, 16) [22] 18, 3 [23] 54, 7; 7, 17.

Auf die feierliche Introduktion, die, das Thema kurz vorbereitend, Gott zum Gericht wider die Tyrannei der Sünder aufruft, folgt als erstes Gesätz eine scharf umrissene Skizze des Treibens der Gottlosen in Wort und Tat. Hierbei wird nachdrücklich auf die Sünde der Rechtsbeugung hingewiesen, die sich die Gottlosen in des Dichters Tagen zu Schulden kommen lassen, vgl. auch V. 15 und 20. Dann folgt in geschickter Anknüpfung an die zusammenfassende Charakteristik V. 7 ein gewaltiges Scheltwort des Dichters an die Sünder, das dem Stil der prophetischen Beweisführung nachgebildet zu sein scheint, vgl. z. B. Jer. 23, 23f. Dieses Gesätz dient zur Überleitung auf den Hauptteil des Psalms, in dem das Vertrauensmotiv voll entfaltet wird in einer begeisterten Schilderung des Glückes, das den Frommen aus der Gemeinschaft mit Gott erblüht. Hier tritt die Verwandtschaft des Liedes mit Ps. 73 deutlich hervor. Andrerseits erkennt man in dem Gegensatz von V. 4ff. und V. 12ff. die Stilform von Ps. 1 wieder. Das Gebet ist wie dieses geistliche Lied nach dem Schema des Gegensatzes von fromm und gottlos aufgebaut, der ein beliebter Gegenstand der religiösen Literatur Israels war, vgl. u. III B 1).

Die Schilderung beginnt mit der konventionellen Form des Segensspruches: o glücklich der usw. Dem Frommen wird es über den Leiden, die ihm aus dem Übermut der Gottlosen erwachsen, immer von neuem klar, welch hohes Gut die erziehende Gemeinschaft mit dem heiligen Gott ist. Die Beugung unter die Zucht seines heiligen Willens ist ihm keine Last, sondern eine Lust, sie schädigt nicht, wie die Sünder wohl öfters spöttisch behaupteten, sondern ist eine Quelle des Glücks, denn sie macht stark im Glauben an die göttliche Verheißung und heiter in der Hoffnung auf das Kommen

des Gerichts über die Sünde. Weil der Fromme weiß, daß ein Gott lebt zu strafen und zu rächen, darum kann er ruhig zuwarten, bis die Stunde des Heils für die Frommen gekommen ist. Von dieser lebenschaffenden Kraft des Glaubens an Gottes Gnadenwege mit den Seinen legt der Beter aus reicher innerer Erfahrung ein freudiges Bekenntnis ab (V. 16–19) und schließt dann mit der nochmaligen Glaubensversicherung, daß Gott nicht der Gott des Unrechts ist, sondern des Rechts, und daß die Sünder seinem Zorngericht verfallen werden.

Ps. 94 ist eine Abwandlung des prophetischen Wortes vom Gerechten, der durch Glaubenstreue Leben haben wird (vgl. zu Ps. 77), die in ihrer Mischung von heiligem Zorn und unerschütterlichem Gottvertrauen einen tiefen Eindruck macht. Der Fromme, der dieses edle Gebet gesprochen hat, ist eine starke religiöse Persönlichkeit gewesen, gleich weit entfernt von kleinlichem Rachegefühl wie von engherziger Frömmigkeit. Er glaubt fest an eine in Gottes sittlicher Heiligkeit begründete unverbrüchliche Rechtsordnung in der Welt, an die alle Menschen umspannende sittliche Erziehung Gottes durch Belehrung über seinen ewigen Willen im Gewissen, und an Gottes richterliche Allgewalt und Allwissenheit. Diese Wesenszüge seiner Frömmigkeit geben dem Gebetsleben des Psalmisten einen Zug geistiger Reinheit und Erhabenheit über sittlich ungeläuterte Frömmigkeitsmotive, an denen es ja in der religiösen Poesie Israels nicht fehlt.

36.

[2]Es raunt die Sünde dem Frevler ‘im Herzen’ zu,
Gottes strafende Hand steht ihm nicht vor Augen.‘’
[4]Was er spricht, ist Frevel und Trug,
er läßt es, klug und gut zu handeln.
[5]Frevel sinnt er aus auf seinem Lager,
tritt hin auf den Weg des Argen,
Hat am Bösen Gefallen! – –

[6]Bis zum Himmel, Herr, reicht deine Huld,
deine Treue bis zu den Wolken,
[7]Dein Rechttun gleicht ewigen Bergen, dein Gericht den Urmeerfluten;
Menschen und Tieren hilfst du!‘’

[8]Wie köstlich ist, ‘Herr,’ deine Gnade!
‘Ja, zu dir kommen’ die Menschen,
bergen sich im Schatten deiner Flügel,
[9]Sie laben sich am Mahl deines Hauses,
du tränkst sie mit dem Bache deiner Wonnen!
[10]Ja, bei dir ist des Lebens Brunnquell,
in deinem Licht schauen wir Licht!

[11]Erhalte deine Huld deinen Frommen,
deine Gnade den redlichen Herzen,
[12]Laß hoffärtigen Fuß mich nicht treten,
und des Gottlosen Faust mich nicht verjagen! – –
[13]Siehe, es fallen die Übeltäter,
werden gestürzt, stehn nimmermehr auf!

[2] libbo, vorausgesetzt, daß der Text in Ordnung ist. In V. 3 ist das sicher nicht der Fall, sodaß man auf Übersetzung verzichten muß. Wahrscheinlich enthalten sie eine nähere Darstellung der Herrschaft der Sünde im Gottlosen. [6] Die Vergleichungspunkte sind die Begriffe Größe, Ewigkeit (= Beständigkeit) und wahrscheinlich auch Weisheit, letzteres angedeutet durch Erwähnung der tehom. der Meerestiefe, in der nach altorientalischem Mythos die Weisheit wohnt. Gottes

Huld mit den Frommen ist unendlich groß und seine strafende Gerechtigkeit gegen die Sünder wie vorzeitliche Dinge so ewig und gewiß und ein Ausfluß seiner unergründlichen Weisheit. Sie sind also in Gottes ewig unveränderlichem Wesen begründet und darum über allen Zweifel erhaben. [8] Nach dem glücklichen Vorschlage 'elaekha jabho'u. [13] šam kann, wenn es nicht auf Textverderbnis beruht, nur in zeitlicher Bedeutung verstanden werden, vgl. 14, 5.

[2] 14, 1ff. u. 110, 1 [4] 14, 2 [5] 1, 1; Jes. 65, 2 Sprüche 16, 29 [6] 57, 11 (103, 11) [7] In schlicht poetischer Sprache sagt 111, 3 dasselbe; 104, 16 1. M. 7, 11 [8] 57, 2 [9] Zum Bilde vgl. 23, 5 u. 65, 5 [10] Vgl. Jer. 2, 13 (17, 13) 89, 16 [12] Das Gegenteil 109, 11f.

Auch dieses Gebet ist gegensätzlich aufgebaut: die erste Strophe muß den dunklen Hintergrund für das Folgende geben in Form einer kurzen Charakteristik des Gottlosen. Dessen innere Stimme ist, wie der Psalmist sagt, nicht Gottes mahnendes und strafendes Wort, sondern die Lockung der Sünde. Er hat gleichsam die Inspiration des Frevels zum Inhalt seines Herzens, sodaß die Gottesfurcht darin keinen Raum und Gott für ihn keine respekteinflößende Gegenständlichkeit hat (Delitzsch). Aus diesem satanischen Grunde steigen alle Wort- und Tatsünden des Gottlosen auf, voran die für ihn verhängnisvollste, die Leugnung des Gerichtes Gottes.

Von diesem unerfreulichen Bilde hebt sich die Lichtgestalt des Frommen wohltuend ab. Der bekennt zuerst und aus vollem Herzen Gottes Gnade und Treue, die über denen walten, die ihn fürchten, und seine strafende Gerechtigkeit, die von Anfang der Welt an sich offenbart hat und ewig die Welt durchwalten wird, ob auch die Sünder noch so laut ihre lästernde Weisheit hinausschreien: es gibt keinen Gott (vgl. 10, 4 u. 14, 1).

In dieses beseligende Bewußtsein, einen gnädigen hilfreichen Gott zu haben, vertieft sich der Fromme mit stiller Andacht. Das ist sein köstlichster Besitz, denn in Gott allein hat er Leben. Gott ist, wie er mit prophetischen Worten sagt, der „Quell des Lebens", der Urgrund alles geistig-sittlichen Seins. Nur wo Gott ist, ist wahres Leben, nur wo sein Gnadenlicht leuchtet, ist Sonne und Wonne, rechte geistige Freude trotz Leid und Not dieser Welt! Kurz, die Gemeinschaft mit dem Herrn ist das höchste Gut der Frommen. Und diese Gemeinschaft wird ihnen täglich verbürgt im Schauen Gottes in seinem Tempel. Dort laben sie sich am Mahle, das ihnen der freundliche Herr und Wirt bereitet, dort trinken sie aus dem Bache seiner Wonnen. In diesen sinnigen Bildern enthüllt der Fromme die wunderbare Tiefe seiner Gottesgemeinschaft. Alle sinnlichen Heilsgüter, Tempel, Opferriten und heiligen Freudenmahle und alle am Heiligtum haftenden sinnlichen Zukunftshoffnungen, wie die von dem wiederkehrenden Paradiese (vgl. o. S. 59f.), werden im Feuer dieses geistigen Glaubens geläutert. Sie sind nur ehrwürdige Symbole des wahren Gottesdienstes, den die fromme Seele feiert in anbetendem Schauen der Güte des Herrn und in Lob und Danksagung. Das sind religiöse Töne, wie sie nicht oft aus den Zeugnissen alttestamentlicher Frömmigkeit an unser Ohr dringen (vgl. o. S. 90), aber solch ein Gebet enthüllt uns für einen Augenblick die verborgensten Tiefen der Frömmigkeit, die in den Kreisen der Gläubigen Israels lebendig war und zeigt uns, daß es hier auch die Seligkeit mystischen Schauens Gottes gegeben hat.

Das Gebet schließt mit der glaubensvollen Bitte um Gottes Schutz vor der Gewaltherrschaft der Sünder im Volke. Im Geiste sieht aber der Sänger schon das Gericht an ihnen vollzogen.

Während im Eingang von Ps. 94 die innere Unruhe des Frommen über das Problem, das die Gottlosen dem Glauben an Gottes Gerechtigkeit und Gnade stellten, noch deutlich durchklingt, spricht hier aus jedem Worte des Gebetes die Ruhe sieghafter Glaubensgewißheit. Das zeigt sich auch in der Form und Sprache des Psalms: keine Anrufung Gottes, keine Klage, kein banges „Wie lange noch, Herr?", sondern nur ein ernster Blick in die Tiefen der Sünde und dann ein seliges Dankgebet für die Gnade steter und innigster Gemeinschaft mit Gott. Selbst die leidenschaftslose Bitte

am Schluß wandelt sich wie von selbst in Dank für ihre Gewährung. Das Gebet nähert sich also in der Form der Gattung der geistlichen Lieder.

92.

[2]Schön ist's, dem Herrn zu danken,
deinem Namen, du Höchster, zu singen,
[3]Allmorgens deine Gnade zu künden, nächtens dein treuliches Walten,
[4]Zum Klang des Psalters, zu Harfenton,
zu Saitenspiel auf der Zither!

[5]Ja, Herr, dein Tun ist mir Wonne, ich juble zum Werk deiner Hände.
[6]Wie groß sind, Herr, deine Taten,
gewaltig tief sind deine Gedanken!
[7]Ein Tier, wer das nicht erkennt, ein Narr, wer das nicht einsieht!
[8]Wenn die Sünder dem Gras gleich sproßten,
und es blühte der Ruchlosen Bande —
War's nicht, daß für immer sie schwänden?
[9]Doch du bist ‹der Höchste› auf ewig!‹›

[10]Ja wahrlich, Herr, deine Feinde, deine Feinde müssen vergehen,
Zerstreut wird der Ruchlosen Bande,
[11]Mein Horn aber höhst du wie des Stiers,
‹erfrischst mich› mit frischem Öl,
[12]Und es letzt sich mein Auge ‹an meinen Feinden›,
‹›mein Ohr an meiner Gegner Geschick.

[13]Es sproßt gleich dem Palmbaum der Fromme,
schießt auf wie des Libanon Zeder,
[14]Wachsend im Hause des Herrn
sprossen sie auf in den Höfen unsres Gottes;
[15]Noch im Alter tragen sie Frucht, in saftiger Frische und grün,
[16]Zu künden, wie rechtlich der Herr, mein Fels, in dem kein Falsch!

[3] 59, 17 [4] 33, 2 144, 9 [5] 143, 5 [6] 40, 6 139, 17 [7-9] 73, 22 und 19 f. [10] Anklang an den alten Siegesgesang Ri. 5, 31 [11] Vgl. 1. Sam. 2, 1 (o. S. 70) [13] 52, 10; vom Gottlosen wird dasselbe Bild 37, 35 gebraucht.

Wie es scheint, lehnt sich der Dichter dieses im hymnischen Stil gehaltenen Liedes an Ps. 73 an, jedenfalls löst er das Problem der sittlichen Weltordnung im Sinne dieses gewaltigen Trostgebetes (vgl. u. unter c)). Auch er erklärt das Glück der Gottlosen für eine bloße Täuschung. Aber es fehlt ihm offenbar an der dem Beter von Ps. 73 eignenden religiösen Kraft zu völliger innerer Überwindung des Anstoßes, den der Glaube an dem Glück der Sünder nehmen mußte. Er begnügt sich im wesentlichen mit der sinnlichen Freude am Gericht Gottes über sie (V. 11 f.), kommt also über den volkstümlichen Vergeltungsglauben nicht hinaus.

Sieht man aber von diesem Mangel ab, so erfreut das Lied durch den starken Ausdruck religiösen Innenlebens und die ruhige Selbstsicherheit der Weltüberwindung im Bewußtsein um den endlichen Triumph der Sache Gottes.

2. Gruppe:

Drei schlichte Lieder vom Segen des Gottvertrauens: Ps. 23, 16 und 125. Die beiden ersteren stehen schon auf der Stufe der ganz individuellen Gebete. Gemeinsam ist allen dreien das Zurücktreten des Gegensatzes zur Welt des Unglaubens und der Feindschaft gegen die Frommen vor dem kraftvollen Ausdruck des Lebens in der Ge-

meinschaft mit Gott. Es sind herzerhebende Gebete, die in freundlichen Bildern das höchste Gut feiern, das der Mensch im Leben aus Glauben zu Glauben hat.

23.

[1]Der Herr ist mein Hirte, ich darbe nicht!
[2]Auf grüner Aue läßt er mich lagern,
zur Ruhstatt am Bache leitet er mich,
[3]Er erquickt meine Seele.
Er führt mich die rechte Straße — ein treuer Gott!

[4]Und wenn ich auch wandre
in finsterer Schlucht,
ich fürchte kein Unglück:
Du bist ja bei mir!
Dein Stab und dein Stecken,
‹sie sind mir ein Trost!›

[5]Du richtest mir zu den Tisch — meine Feinde müssen's sehn,
Mein Haupt salbst du mit Öl, mein Becher wird nicht leer,
[6]Nur Gutes und Liebes erfahr' ich mein Leben lang,
Darf ‹weilen› im Hause des Herrn all meine Tage!

[4] Oder: sie leiten mich (janḥuni)?

[1] 34, 11; vgl. 1. M. 48, 15 [2] Jes. 49, 10 [5] Amos 6, 6 [6] 27, 4.

Die in der religiösen Lyrik beliebten anmutigen Bilder von Gott als dem treuen Hirten und dem freundlichen Wirt (vgl. z. B. Jes. 40, 11 Ps. 80, 2 u. 36, 9 79, 13 u. ö.) sind hier zu einem Gemälde von wunderbarer Zartheit der Linien und Farben vereinigt. Hier ruht eine fromme Seele mit innigem Dank für alle Führungen in Leid und Freude aus im Frieden ihres Gottes, des guten Hirten. Wenn uns nicht der den at. Beter kennzeichnende Seitenblick auf die Feinde stören würde und die kultische Frömmigkeit des Psalmisten V. 6 daran erinnerte, daß wir vor Jesus Christus uns befinden, könnte man Ps. 23 für ein christliches Echo jüdischer Psalmenpoesie halten.

„Es sind keine großen Dinge, die den Dichter bewegen: die Freude am täglichen Brot, die den Blick auf den Neid der andern nicht scheut, und an der Feierstille des Gotteshauses. Aber die Gelassenheit der Seele, das ruhige, selige Vertrauen, das aus diesen schlichten Versen spricht, geben ihnen eine unvergängliche Gewalt. Wir sind hier nicht auf den Gipfeln, wo Stürme brausen und Lawinen stürzen, aber in einem lieblichen Tal voll Abendfrieden und erquickender Stille" (H. Schmidt, Psalmen deutsch, Göttingen. 1917).

Stilistisch zu beachten ist die Freiheit, mit der das Bild von Gott als dem treuem Hirten hier auf einen einzelnen Frommen angewendet wird, während es doch ursprünglich nur in Bezug auf eine Mehrheit gebraucht wurde und gebraucht werden konnte. Der Individualismus der Frömmigkeit durchbricht also hier mit Macht die Schranken der überkommenen poetischen Sprache.

16.

[1]Behüte mich, Gott, denn du bist meine Zuflucht!
[2]‹Ich sage› zu Gott: du bist mein Herr,
ich kenne kein Glück ‹außer dir›!
[3]‹An den Heiligen im Lande hänget mein Herz›!

[4]‹Die der Götzen viel haben, andre Götter wählen› —
Ihre Blutspenden will ich nicht bringen,
ihre Namen auf meine Lippen nicht nehmen!

[5]Der Herr ist mein Becheranteil[c],
du bist's, der mein Los mir [c]zuweist[?]!
[6]Mir fiel Besitz zu in lieblichem Land,
ja das Erbe gefällt mir gar wohl!

[7]Ich preise den Herrn, der mich freundlich beriet,
des mahnt mich auch nächtens mein Herz,
[8]Beständig stell' ich den Herrn mir vor Augen, –
ja, er steht mir zur Rechten, nicht wank ich!
[9c]Des freut sich mein Herz, und [c]mein Inneres[?] jauchzt,
auch mein ganzer Leib, daß er sicher lebt:
[10]Ja, du gibst mich dem Hades nicht preis,
lässest deine Frommen die Grube nicht schauen!
[11]Du weisest mir den Weg des Lebens:
Fülle der Freuden bei dir, Wonne in deiner Rechten immerdar!

Leider ist der Text dieses schönen Liedes gleich im Aufgesang so verwahrlost, daß man z. T. auf Übersetzung verzichten muß. Es läßt sich darum auch nichts Sicheres über die strophische Gliederung sagen. Wir haben rein nach persönlichem Geschmack aufgeteilt und wollen das ausdrücklich betonen. — [3] Ist nur ein Versuch, den verständlichen Worten von V. 3 einen Sinn abzugewinnen. liqedošim ist jedenfalls echt; die „Heiligen" (vgl. 34, 10 5. M. 33, 3) sind die Frommen. [4] jarbu 'oṣebhotham 'aḥerim baḥaru? Das würde der ursprünglichen Aussage von V. 4 wenigstens dem Sinn nach entsprechen, wie das Folgende beweist. Aber möglich wäre auch: jirbu 'aṣṣebhotham 'aḥerim baḥaru es mehren sich die Leiden derer, die andre Götter wählen. [5] ḥelqi ist wahrscheinlich nur Glosse zu menath kosi. — taślikh? [7] Wörtlich: meine Nieren, die nach hebr. Psychologie der Sitz der Empfindung sind; also = Gewissen. [9] lakhen ist wohl pros. Zusatz. — kebhedi, vgl. zu 30, 13 (o. S. 105).

[4] Vgl. prophetische Scheltworte wie Jes. 57, 5f. 65, 11. — 2. M. 23, 13. [5] Die gegenteilige Aussage 11, 6. [6] Zum Ausdruck vgl. Mich. 2, 5. [7] 73, 24. [8] 109, 31 121, 5. — Auch der Gottlose sagt; „ich werde nicht wanken", aber in sündhafter Überhebung, 10, 6 u. ö. [10] 49, 10 55, 24 (89, 49) [11] Spr. 5, 6 u. ö. 36, 10 17, 15 63, 6.

Der Inhalt dieses aus kindlich-fröhlichem Herzen kommenden Gebetes ist jubelnde Freude über das Glück der Gottesgemeinschaft. In zierlichen Bildern, die aber wohl nicht ganz geistiges Eigentum des Dichters sind, feiert er dieses beseligende Gefühl, in der Gnade Gottes festgewurzelt zu sein. Sie behütet den Frommen vor allen Nöten des Lebens: vor unzeitigem Tode — nur dies wird V. 9f. ausgesagt –, vor Verführung durch die widergöttliche Weisheit der Abtrünnigen V. 8, und weist ihn jederzeit den „Weg des Lebens", wie es in der Sprache der Weisheitslehrer heißt, d. h. sie offenbart ihm jedesmal zu rechter Zeit durch das Gesetz, wie er sich zu verhalten hat, um Gottes Wohlgefallen zu bewahren. Dieses beständige Leben aus Gottes Güte, in Gottes heiligem Willen, dieses immer völligere Einswerden mit ihm im Gehorsam ist die rechte Nahrung seiner Seele. Wo der Herr ist, ist Wonne und Glück, wo er sich verbirgt, geistiger und leiblicher Tod.

Wir glauben es diesem Frommen gern, wenn er eingangs mit einem bedeutungsvollen Seitenblick auf allerlei heidnisches Unwesen, das zu seiner Zeit in Israel sich breit machte – man denkt am ehesten an die Strafreden in Jes. 56ff. — den Segen frommer Gemeinschaft preist und das stolze Bekenntnis ablegt: ich kenne kein Glück außer Gott! Das kommt, wie der ganze Psalm beweist, aus der Fülle beglückender Erfahrungen eines Herzens, in dem Gott wirklich Wohnung genommen hat. Der Dichter ist wie der von Ps. 73 und andern tieffrommen Liedern einer derer in Israel, von denen Jesus gesagt hätte: ihr seid nicht fern vom Gottesreich (Mark. 12, 34).

Auch dieser Psalm läßt deutlich die Herausbildung eines eigenen Stils der Vertrauensgebete erkennen. Die den Aufgesang eröffnende Bitte ist wohl nur noch poetisch-rhetorischer Schmuck.

125.

[1]Die auf den Herrn vertrauen,
sie gleichen dem Zion,
der nimmermehr wankt.
[2]Jerusalem, ‹Feinde› rings um ‹dich›, aber der Herr umhegt sein Volk,
Immer und ewig.

[3]Ja, ‹er läßt› nicht fürder
das gottlose Szepter
auf dem Lose der Frommen,
Daß nicht die Frommen zum Frevel ausstrecken die Hände.

[4]Herr, zeig' deine Güte den Guten, den redlichen Herzen!
[5]Doch die, deren Wege nicht recht,
die lass' er hinfahren mitsamt den Erzsündern.
Friede seinem Volke!

[2] Das im überlieferten Text gebrauchte Bild von den Jerusalem umschließenden Bergen ist doch wohl zu wenig naturhaft und anschaulich, als daß es echt sein könnte. Es kommt auch, was sehr auffällig ist, sonst nie im A.T. vor. Lies ṣarim sabhibh lakh. [3] Beidemal wohl bloß ṣaddiqim ohne Artikel; oder ha-ṣaddiq und demgemäß Singulare? [5] Wörtlich: die ihre krummen Wege abbiegen, nämlich vom rechten, geraden Wege — ein beliebtes Bild für unlautere Gesinnung. —

[3] Vgl. das Bekenntnis Ps. 73, 13 f. [4] Vgl. Spr. 2, 13 ff. 119, 113 („die Halben").

Bei diesem Liede kann man im Zweifel sein, ob es zu den Vertrauensgebeten oder zur Gattung der geistlichen Lieder gehört, denn wir haben Beispiele dafür, daß Lieder mit kurzen Gebetsrufen abschließen, vgl. z. B. 82, 8. In solchen Fällen kann nur der Gesamteindruck der Dichtung entscheiden, und der ist hier wohl zweifellos der, daß sie dem Gottvertrauen der Frommen Israels in den Nöten der Gegenwart im Gebetston Ausdruck geben soll.

Die ersten beiden Gesätze sprechen vom Segen des Gottvertrauens. Diese Glaubensidee veranschaulicht der Dichter durch eine treffende Vergleichung. Der Fromme steht fest wie der Zionberg. Darin liegt mehr als auf den ersten Blick scheint, denn das ist nicht bloß ein schönes poetisches Bild wie viele andere, dem natürlichen Anschauungskreise des Volkes entnommen, sondern darin liegt ein Stück Ewigkeitshoffnung. Wir wissen ja aus der hymnischen Literatur, welche gewaltigen Erwartungen Israel mit dem Zion und seinem Tempel seit Alters verband (vgl. o. S. 46 ff. und dazu Jes. 2, 2 ff.). Man denke auch an Aussagen wie Jes. 14, 32 und 28, 16. Dieser Berg war für den Glauben das einzig Feste und Dauernde in allem Vergänglichen, denn er war als irdische Stätte des Weltherrn der Mittelpunkt der Menschheit in der künftigen Heilszeit! Nach hebräischem Empfinden konnte also von denen, die fest im Gottvertrauen wurzeln, nichts Höheres und Erhebenderes gesagt werden als wenn man sie mit dem Zion verglich. Ja, ewig wie Gottes heiliger Berg, unerschüttert von allen Stürmen des Lebens, ob auch die feindliche Welt immer wieder dagegen tobt — das ist das Los der Frommen in Israel und damit Israels selbst, denn aus den Frommen allein sollte nach prophetischer Verheißung das Volk der Heilszeit hervorgehen, vgl. z. B. Jes. 65, 8 ff. Der einzelne Fromme ging dahin nach Gottes Ratschluß, das war nun einmal nicht anders. Aber sein Tod machte die Hoffnung nicht zu schanden, denn sie hing nicht am Individuum, sondern an der Gesamtheit der Frommen, an dem wahren Israel, das immer neu erblühte in Kindern und Kindeskindern. Das ist der

Troſt der Frommen geweſen ſeit den Tagen, wo die Propheten Gottes Zorngericht über das ſündige Volk verkündet hatten, und ſoll es auch jetzt ſein, wo die Heiden, „das gottloſe Szepter", über Iſraels Land herrſchen, das doch Gottes Erbtum iſt, dem erwählten Volke nach ſeinen Stämmen und Geſchlechtern zum Beſitz ausgeliehen! Er, der Herr der Gnade und Treue, wird ſchon dafür ſorgen, daß die Not der Seinen ein Ende hat, ehe denn die Herrſchaft der Sünder zum Anſtoß wird für Kleingläubige, daß ſie Gott den Abſchied geben. Er iſt ja, wie der Beter geiſtvoll im Bilde ſagt, ein unſichtbarer Wall um ſein Volk, die geiſtige Schutzwehr Iſraels jetzt und erſt recht in der Zukunft, wenn die Heidenwelt zum Sturm anrückt gegen die Stadt Gottes, vgl. Pſ. 46 (o. S. 46ff.). In dieſem eſchatologiſchen Sinne darf wohl die vermutete Lesart „Feinde rings um dich" gedeutet werden.

Zum Schluſſe ein kurzes Gebet um Gottes Huld für die Gläubigen und um ſein Gericht über die Lauen und Halben, die ihn nur mit dem Munde bekennen, im Herzen aber es mit den Sündern halten. Wie prieſterliche Fürbitte klingt es aus in ein herzliches Amen: „Friede über Iſrael". So faßt es noch einmal zuſammen, was die Herzen der Frommen bewegt.

3. Gruppe.

In Pſ. 4 und 62 ſprechen wahrſcheinlich führende Perſönlichkeiten aus dem Kreiſe der Frommen über offene oder verſteckte Angriffe ihrer Gegner. Dieſe ſind in Pſ. 4 offenbar unter ihren Geſinnungsgenoſſen zu ſuchen, dagegen in Pſ. 62 unter der großen Gruppe der „Gottloſen", mit denen die Pſalmdichter dauernd in Streit liegen. Im Einzelnen bleibt natürlich wie in den artverwandten Bittgebeten (vgl. o. S. 181ff.) manches für uns dunkel. Im Mittelpunkt der Gebetsausſprache ſteht auch hier das Bekenntnis zur Gottesgemeinſchaft als dem höchſten Gut.

4.

[2]Wenn ich rufe, erhöre mich, Gott meines Rechts!
In Bedrängnis ‹ſchaffe mir Raum›,
ſei mir gnädig und höre mein Gebet!

[3]Ihr Herren, wie lang' noch wird geſchmäht meine Ehre,
habt an Nicht'gem ihr Luſt, geht ihr aus auf Lüge?
[4]So wiſſet, ‹daß er mich köſtlich begnadet›,
ja, es hört der Herr, wenn ich zu ihm rufe!

[5]Seid erboſt, doch ſündiget nicht, ‹hadert› im ſtillen und ſchweigt!
[6]Bringt rechte Opfer und vertrauet dem Herrn!

[7]Es ſprechen gar viele: wer läßt Gutes uns ſchauen? –
Laß uns leuchten deines Angeſichts Licht!‹›
[8]Du haſt Freude ins Herz mir gegeben,
größre denn jener über Fülle der Ernte!
[9]In Frieden zumal will ich mich legen und ſchlummern,
denn du, Herr, läßt mich ohne Sorgen‹› wohnen!

[2] harḥibha li? [5] hamru; „in eurem Herzen" iſt wohl erſt durch den Textfehler „ſprechet" aufgekommen. [8] Wörtlich: größere (Freude) als die Freude zu der Zeit, wo ihres Kornes und Mostes viel war. [9] lebhadad „allein" iſt wohl Zuſatz nach 5. M. 33, 28 u. a. Stellen.

[2] 3,8 118,5 (vgl. 18,20) [3] 49,3 62,10 [4] 31,22 [6] Vgl. 51,21. aber hier iſt der Ausdruck wohl bildlich gemeint (rechte Geſinnung); 31,7 u. o. [7] 4. M. 6,24 [9] Spr. 3,24.

Die Vorausſetzung dieſes innigen Gebetes ſind, wie es ſcheint, Zerwürfniſſe im Lager der Frommen, denn der Beter wendet ſich (V. 5f.) offenbar nicht an eigentliche

Gottlose, sondern an Leute, die ihm religiös innerlich nahe stehen, aber jetzt aus bestimmten Anlässen gegen ihn Stellung nehmen. Sehr bezeichnend ist der starke Vorwurf der Verleumdung und Ehrabschneidung. Dürfen wir V. 7 zur Erklärung dieser dunklen Verhältnisse heranziehen, so handelt es sich um das Aufbegehren unzufriedener, in ihren Hoffnungen – vielleicht auf irdischen Segen (V. 8) – enttäuschter Glieder aus dem Kreise der Frommen gegen einen ihrer Führer. Ihr Kleinglaube hat sie mißmutig gemacht, und nun lassen sie ihren Ärger an dem Beter aus. Der aber bekennt sich nun umso freudiger zu Gott: der Herr mit seinem Gnadentrost ist die höchste Freude, die sein Herz kennt. Solange er sich dieses geistigen Gutes erfreuen darf, fühlt er sich geborgen wie ein Kind im Mutterarm. Mit seinem Gott trotzt er auch kühn allen Angriffen der Lauen und Unzufriedenen. Möchten sie doch bald zur Einsicht kommen und sich nicht hinreißen lassen zu schweren Wort- oder Tatsünden gegen Gott.

Der äußerlich schlichte Psalm, der den Gebetsstil streng wahrt, ist ein herrliches Zeugnis von der Kraft des Gottvertrauens und der zarten Gottinnigkeit, die in einzelnen Frommen Israels lebendig war.

62.

[2]Ja, zu Gott ‹ist still› meine Seele,
von ihm kommt meine Hilfe,
[3]Er ist mein Fels,‹›) meine Feste, ich werde nicht wanken!

[4]Wie lang' noch fahrt ihr los gegen den Edlen,
‹Schreit› allesamt,
wie wenn sich senkt die Wand,
‹die Mauer gestürzt?›
[5]‹Ja, sie planen ihn tief zu stürzen›,
Lüge ist ihre Lust,
sie segnen ‹mit ihrem Munde›,
und fluchen im Herzen!

[6]Ja, zu Gott ‹ist still› meine Seele,
von ihm kommt meine Hoffnung,
[7]Er ist mein Fels,‹›) meine Feste, ‹ich werde nicht wanken›!

[8]Auf Gott ruht mein Heil und meine Ehre,
mein Hort, meine Zuflucht ist Gott!
[9]Vertrauet auf ihn allezeit‹›), schüttet aus vor ihm euer Herz!
Gott ist eine Zuflucht für uns!

Ja, zu Gott ‹ist still› meine Seele,
von ihm kommt meine Hoffnung,
Er ist mein Fels,‹›) meine Feste, ‹ich werde nicht wanken›!

[10]Nur ein Nichts sind Menschen,
Lüge sind Mannen,
auf der Wage zu leicht,
Ja, leichter als ein Nichts!
[11]Vertraut nicht auf Gewalt, laßt durch Raub euch nicht blenden,
wenn Reichtum aufschießt, achtet es nicht!

[12]Eins ist's, was Gott sprach, zweierlei, was ich gehört:
daß Gottes die Macht ist und dein, Herr, die Gnade;
Ja, ‹Herr›, du vergiltst einem jeden nach seinem Tun!

[2] domijja hier u. V. 6, falls nicht die geringen Abweichungen in dem Kehrversgesätz beabsichtigt sind; in V. 7 wird man rabba „gar sehr“ ergänzen dürfen. Der Sinn dieser näheren Bestimmung erhellt aus Ps. 37, 24. [5] misse'etho „von seiner Hoheit“? Am Ende erwartet man lehaddiho „um ihn zu stürzen“. [9] Hier ist vielleicht die Kehrversstrophe zu wiederholen. [9] Sinngemäße Übersetzung. [10] Nur aus dem Ausdruck „auf der Wage“ erraten. [11] Text z. T. nur zu erraten. [12] Vielleicht gehört 'adhonaj in den Schlußstichos.

[2] In der häufigen Verwendung der Partikel 'akh (hier mit ja übersetzt) berührt sich Ps. 62 auffällig mit 39 und 73. [3] 46, 1 39, 6. [11] Vgl. das hymnische Motiv 33, 16 146, 3 [12] 89, 36 33, 15 1. Sam. 2, 3.

Die Situation scheint hier etwas anders zu sein. Der Beter ist zwar auch eine angesehene Persönlichkeit in führender Stellung — nur so erklärt sich der in V. 4 gewählte Ausdruck —, aber seine Widersacher sind nicht im eigenen Lager zu suchen, sondern auf Seiten der Gottlosen, denn nur von diesen ist nach allem, was uns die Bittgebete sagen, die Charakteristik V. 5 zu verstehen. Es soll also wohl in der Persönlichkeit des Beters der ganze Kreis der Gläubigen getroffen werden, vgl. o. S. 190. Die Gottlosen hoffen zuversichtlich auf dessen Sturz — dies sagt das Bild von der einfallenden Mauer —, ja sie erheben schon jetzt ihr Triumphgeschrei, als hätten sie den verhaßten Gegner beseitigt.

Diesem wilden Haß begegnet der Fromme mit dem Mut festen Gottvertrauens. Er hat seine Sache auf den Herrn gestellt, denn er weiß, daß Gott denen, die gläubig auf ihn harren, mit seiner Hülfe nahe ist. Dieses Trostmotiv beherrscht das Gebet auch äußerlich, indem es den Hauptteilen in einem Kehrvers wie ein Thema vorangestellt ist.

Im 2. Abschnitt wendet sich der Beter an seine eigenen Glaubensgenossen, um ihnen den Trost zu vermitteln, den er selbst im Glauben an Gottes gnädiges Walten gefunden hat. Man hört es aus seinen Worten deutlich heraus, daß er hier als sorgender Führer seiner Partei spricht. Nicht alle Gläubigen sind bereit, mit ihm zu bekennen: Gott ist eine Zuflucht für uns! Viele lassen sich durch das irdische Glück der Sünder blenden, manche sind wohl gar auf dem Wege, Gott und sein Gesetz wie eine drückende Last abzuwerfen und den Weg der Gottlosen zu gehen. Darum warnt er eindringlich im Tone des Weisheitslehrers vor den Lockungen der argen Welt.

Der Abgesang faßt dann noch einmal in der Form des Zahlenspruches (vgl. z. B. Sprüche 30, 21 ff.) die Wahrheit zusammen, die der Fromme als ewige Ordnung im Reiche des geistig-sittlichen Lebens erkannt hat: der heilige Gott ist der Herr über allem, was da ist; sein ist das Gericht über Böse und Gute.

c) Intime Gebete religiöser Persönlichkeiten.

Aus der Zahl der auf einen persönlichen Ton gestimmten Gebetslieder heben sich einige wenige ab, die um ihrer besonderen Haltung willen zu einer eignen Gruppe zusammengestellt werden sollen. In diesen Liedern sind uns wertvolle Zeugnisse für das reife Gebetsleben erhalten, das sich in Israel in Persönlichkeiten von starker religiöser Eigenart ausgebildet hat.

Stehen auch die Menschen, deren intimstes Seelenleben sich in diesen Liedern noch nach Jahrtausenden offenbart, nicht als geschichtlich greifbare Gestalten vor unsern Augen, so werden sie uns doch lebendig als Beter und Kämpfer innerhalb ihres Volkes und ihrer Kirche. Hier sprechen Männer, die sich durch die Kraft ihres religiösen Eigenlebens und durch den Mut, mit dem sie die Last drückender Probleme der Gegenwart auf sich nehmen, vor vielen andern religiös Gleichgesinnten auszeichnen. Was die großen Propheten Israels für das in seiner nationalen Gebundenheit unfreie religiöse Leben der alten Zeit, was der Dichter des Hiob für das Problem der sittlichen Freiheit in ihrem Verhältnis zur Welt und ihren Vorurteilen bedeutet, das bedeuten die Beter dieser Psalmen für die Religion ihres Volkes im Zeitalter der Auflösung der alten national und kulturell gebundenen Religiosität und der Forderungen des

Rechts der Persönlichkeit in der Religion. Diese Lieder sind gleichsam die Meilensteine auf dem Wege von der volkstümlichen Verengung der prophetischen Religion Israels durch Reste primitiven Empfindens und Vorstellens zur geistigen Freiheit der Persönlichkeitsreligion, wie sie dann mit dem Evangelium Jesu machtvoll in die Geschichte der Menschheit eingetreten ist.

Innerhalb dieser Gruppe lassen sich wieder zwei Arten von Gebeten unterscheiden. Die eine zeigt uns das Sehnen nach dem höchsten Gut der Gottesgemeinschaft in seiner antiken Bindung durch das Bedürfnis nach sinnlichen Garantien desselben im kultischen Handeln und Erleben Gottes. Die andere zeigt den Beter in dieser Sehnsucht ganz auf sich selbst und sein persönliches Verhältnis zu Gott gestellt. Sie hat ihren Ursprung in den schmerzlichen Erfahrungen des Widerspruchs zwischen Glauben und Leben, wie er sich im geschichtlichen Ergehen der Gesamtheit oder in Seelennöten des einzelnen Individuums offenbarte.

An diese beiden Gruppen individueller Gebete fügen wir als reifstes Erzeugnis des Gebets in der at. Persönlichkeitsreligion das ergreifende Bußgebet Ps. 51 an, mit dem sich die Religion des Alten Testaments zur Höhe des sittlichen Erlösungsglaubens Jesu emporschwingt. Als Gegenstück dazu mag Ps. 61 dienen, mit dem diese Gruppe eröffnet wird. Er ist typisch für den Geist des persönlichen intimen Bittgebets, in dem noch die ungebrochene Naivität primitiven Betens nachwirkt. Auf diesen Ton sind auch heute noch viele christliche Gebete gestimmt.

61.

[2]Höre, o Gott, mein Flehen, merk' auf mein Gebet,
[3]Vom Ende der Welt ruf' ich zu dir in meines Herzens Schmachten,
〈O rette mich aus Not und Drangsal〉!

[4]Du bist ja allzeit meine Zuflucht, meine starke Burg vor dem Feinde!
[5]In deinem Zelt laß mich immerdar gasten,
im Schirm deiner Flügel mich bergen,
[6]Du erhörst, was ich betend gelobt,
gewährst deiner Frommen 〈herzlich Begehren〉!

[7]〈Füge〉 Tage zu den Tagen des Königs, seinen Jahren Reihe an Reihe,
[8]Er throne ewiglich 〈vor dir〉,
Huld und Treue laß ihn behüten!
[9]So will ich ewig deinem Namen lobsingen,
Tag um Tag meine Gelübde erfüllend.

[3] Text ganz unsicher. Wörtlich: „auf einen Felsen, der mir zu hoch ist, leite mich", aber das ist ein zu geschraubter Ausdruck für die Bitte um Erlösung aus dem Elend. Vielleicht war ursprünglich nicht vom Felsen, sondern von der Not (sar) die Rede. Oben ist ganz frei sinngemäß übersetzt. [6] In dem überlieferten jerušsath („Besitz") könnte eine Anspielung auf die besondere Lage des Beters liegen (s. u.). [7] toseph. [8] Vielleicht ursprünglich lephanaekha.

[5] 23, 6 84, 5 u. 11 [8] 40, 12.

Das Gebet des Frommen, das in der Bitte für den König gipfelt, erschallt „vom Ende der Welt". In der Sprache der Poesie heißt das wohl weit entfernt von dem Orte, wo sich der Beter Gott auf Erden wohnend denkt. Sein Gebetsruf richtet sich also aus fernen Landen hin zum Tempel in Jerusalem. Nach der Heimat und im besonderen nach dem Hause des Herrn steht sein Sehnen. Das kann doch nur so verstanden werden, daß hier ein fern von der Heimat weilender Frommer der alten Zeit in der eigenen Herzensnot fürbittend seines angestammten Herrschers in Jerusalem gedenkt. Das legt es denn nahe, in dem Sänger einen der Verbannten zu sehen, die im Jahre 597 mit dem entthronten König Jojachin von

Nebukadnezar fortgeführt wurden. Seine Fürbitte würde dann dessen Nachfolger, seinem Oheim Zedekia, vgl. 2. Kön. 24, 8ff. gelten. Indessen ist das nur eine Vermutung.

Dürfen wir den Beter unter den Verbannten von 597 suchen, so würde er zu den Frommen gehören, die der Prophet Jeremia in einem Briefe ernstlich ermahnte, ihre törichten Hoffnungen auf ein schnelles Ende ihrer Verbannung fallen zu lassen und in der neuen Heimat geduldig des Glaubens zu leben, daß Gott einst ihre Kinder und Enkel nach Juda zurückführen werde, vgl. Jer. 29, 1ff. Ihn haben also, wie viele seiner Schicksalsgenossen, die verführerischen Worte der „Lügenpropheten" vom baldigen Zusammenbruch der Weltmacht Babel und, fügen wir hinzu, seine eigenen geheimsten Wünsche, die sich mit jenen begegneten, den Ernst der politischen Lage nicht erkennen lassen. Darum spricht er in diesem Gebet offen seine allzu menschlichen Wünsche aus. Vielleicht spricht er nicht einmal für sich allein, sondern im Sinne aller derer, die seine Hoffnungen auf Gottes baldiges Einschreiten für Israel teilen. Darauf führt vielleicht die Aussage V. 6. Gott hat, so meint er, seine Frommen noch nie enttäuscht, und so wird er auch jetzt ihres Herzens Wünsche erfüllen, oder, wenn der überlieferte Text richtig ist, ihnen ihr „Erbteil", d. h. das Land Israels, wiedergeben. Er wird sie heimführen ins Vaterland, daß sie ihm in seinem Tempel ihre Gelübdeopfer darbringen, und er wird dem Könige eine lange und glückliche Regierung über sein erlöstes Volk Israels bescheren.

Uns rühren wohl diese kindlich-gläubigen Bitten, aber wir stellen ihnen im Geist um der Wahrheit willen Jesu Gebet entgegen: nicht mein, sondern dein Wille geschehe!

Die Bitte für den König in einem ganz persönlichen Gebet ist nicht auffällig, wenn man beachtet, daß der eigentliche Inhalt des Gebets ganz im Geist der primitiven Religiosität antiker Kulturvölker national-religiös bestimmt ist. Der geistige Wert, um dessen Verwirklichung hier gebetet wird, schließt für den frommen Israeliten die Person des von Gott gesetzen Herrschers ein. Sein nationales Ideal ist mit diesem zu einer natürlichen Einheit verbunden, vgl. was u. III A 5 zu den Königsoden gesagt ist. Das Motiv der Liebe und Treue zum angestammten Könige spielt auch in Gebeten der alten Ägypter eine große Rolle.

1. Gruppe.

63.

2〈〉Mein Gott, du bist's, den ich suche, es dürstet nach dir meine Seele,
Es lechzet mein Leib nach dir, 〈wie dürres, schmachtendes Land!〉
3So im Heiligtum schau' ich nach dir, deine hehre Macht zu ergreifen —
4Deine Huld ist ja besser als Leben,
des müssen meine Lippen dich preisen!

5Und so will ich dich lebenslang preisen,
in deinem Namen meine Hände erheben —
6Wie des leckersten 〈〉Mahls werd' ich satt,
und mit Jubellippen jauchzet mein Mund,
7〈Auch〉 auf nächtlichem Lager gedenk' ich dein,
auch nächtens sinn' ich dir nach,
8Denn du bist allzeit meine Hilfe, im Schatten deiner Flügel 〈ruhe ich〉!

9An dir hängt meine Seele, dir folg' ich,
deine Rechte hat fest mich gefaßt —
10Doch sie, die 〈verlogen〉 nach dem Leben mir trachten,
müssen fahren in die Tiefe der Erde,
11〈Die läßt er dem Schwerte verfallen〉, der Schakale Beute werden.
12Doch der König freut sich des Herrn, es frohlocket, wer bei ihm schwört,
Weil den Lügnern der Mund gestopft wird!

[2] 'elohim resp. das ursprüngliche Jahwae ist wohl Zusatz. [6] Wörtlich: „wie an Fett wird satt meine Seele". [11] jaggirum, wofür auch die Art spricht, wie die griech. Übers. die Stelle wiedergegeben hat.

[3] 42,3 143,6 [5] Vgl. 104. 33 [8] 17,8 u. ö. [11] Jer. 18,21 [12] Vgl. den Schluß von 64.

Sieht man von den Schlußversen ab, so ist der Psalm ein rechtes geistliches Minnelied, wie Fr. Delitzsch gesagt hat, ein Gebet von wunderbarer Innigkeit und Kraft in der Erfassung des geistigen Grundzuges der Religion. In Gottes heiliges Wesen sinnend einen Einblick tun, ihn in den sinnlichen Zeichen und Riten des Tempels und Tempelkults geistig in der Fülle seiner Gnade schauen und genießen zu können, das ist des Beters höchste Freude, ja, das gilt ihm mehr als das leibliche Leben. Wir haben diesem Bekenntnis in den Psalmen nur Weniges von gleicher Kraft und Tiefe an die Seite zu stellen, vgl. 73,25 36,8ff., auch 94,16ff

Die Veranlassung dieses Gebets und die Situation des Beters wird uns leider nicht ganz klar. Eingang und Schluß haben die Form des Bittgebets, im Mittelstück dagegen ist es ganz auf den Ton des Vertrauensliedes gestimmt. Beides kann recht wohl in der Einheit persönlicher religiöser Erfahrung und der dadurch erregten Gemütsstimmung verbunden sein. Da nun am Schluß von Feinden des Beters (und des Königs) die Rede ist, deren sicheren Untergang er erwartet — sie sollen „dem Schwerte verfallen" und „den Füchsen zur Beute werden", d. h. sie sollen im Kampfe ihren Tod finden — so wird wohl von politischen Gegnern die Rede sein. Dazu stimmt die Bemerkung, daß der König sich Gottes (d. h. doch wohl der sichtbar gewordenen Hülfe Gottes) freuen wird, und mit ihm alle, „die bei ihm schwören" (vgl. Schwurformeln wie 1. M. 42,15f. 2. Sam. 15,21). Dann muß auch der Ausdruck „Lügenredner" in diesem Sinne verstanden werden. Nur wird mit alledem die äußere Veranlassung des Gebetsliedes nicht erklärt. Sicher ist jedenfalls, daß hier ein Frommer der alten Zeit Israels spricht, dessen Schicksal mit dem seines Königs irgendwie verflochten war. Denn der Ton des Liedes ist ganz individuell. Es ist nur als intimes persönliches Bekenntnis einer frommen Seele, die im Tempelkult ihren religiösen Mittelpunkt hat und aus der Fülle besonderer Gotteserfahrung heraus spricht, psychologisch zu begreifen. Aber schon diese Erkenntnis genügt, um dem Psalm seine hohe Bedeutung als Zeugnis für die Geistigkeit der Religion des alten Israel zu sichern. Er stellt sich würdig neben die Worte der Propheten von Gottes sittlicher Heiligkeit.

In der altchristlichen Liturgie war Ps. 63 der tägliche Morgengesang, weshalb er auch geradezu das „Morgenlied" hieß. Diese Deutung beruhte ja zunächst auf der irrtümlichen Wiedergabe des Verbums V. 2a in der griechischen Übersetzung („in der Frühe trete ich betend vor dich hin") und des Ausdrucks „Wachen" V. 7 („in Morgenwachen"), sie hatte aber sicherlich auch in dem richtigen Empfinden für den tiefen geistigen Gehalt des Gebetes eine Stütze.

42/43.

[2]Wie ‹die Hinde›, die lechzend am Wasserbach steht,
so lechzt meine Seele nach dir, o Gott!
[3]Es dürstet meine Seele‹›) nach dem Gott ‹meines Lebens› —
wann komm' ich ‹und schaue› das Angesicht Gottes?
[4]Meine Träne ward Trank mir und Speise bei Tag und Nacht,
Dieweil ‹man› allzeit zu mir spricht: wo ist nun dein Gott?

[5]Des will ich gedenken, ergießend meine Seele in mir,
Wie ich wallte ‹im Kreise der Edlen› zum Hause des Herrn
Mit Jubel- und Dankestönen, eine feiernde Menge!
[6]Was bist du so gebeugt, meine Seele,
und ‹was› stürmst du in mir? —

Harre des Herrn, denn noch werd' ich ihm danken,
ᶜmeiner Hülfe und meinem Gott!ᵓ

[7]In mir ist gebeugt meine Seele, drum gedenke ich dein
Vom Lande des Jordan und Hermon, vom Berge Misᶜar:
[8]Flut rufet der Flut, wenn rauschen deiner Sturzbäche Wasser — —
Ach, alle deine Wogen und Wellen gingen über mich hin!ᶜᵓ

[10]Ich spreche zu Gott, meinem Fels: warum vergaßest du mein?
Warum muß ich trauernd einhergehn in Feindesdrangsal?
[11]ᶜWieᵓ Zermalmung meines Leibes ist mir meiner Feinde Hohn,
Dieweil man allzeit zu mir spricht: wo ist nun dein Gott?
[12]Was bist du so gebeugt, meine Seele,
und was stürmst du in mir? —
Harre des Herrn, denn noch werd' ich ihm danken,
meiner Hülfe und meinem Gott!

[1]Gott, schaffe mir Recht und führe meinen Streit gegen liebloses Volk,
Von Menschen des Truges und Frevels befrei' mich!
[2]Denn du, ᶜHerr,ᵓ bist meine Kraft, warum verwarfest du mich?
Warum muß ich trauernd einhergehn in Feindesdrangsal?

[3]O sende dein Licht und deine Treue, sie sollen mich leiten,
Zu deinem heiligen Berge mich bringen und deinen Gezelten,
[4]Daß ich komme zum Altar des Herrn, zum Gott ᶜmeiner Freudeᵓ,
Zu jubeln und zur Zither zu danken dir, Herr, meinem Gott!
[5]Was bist du so gebeugt, meine Seele,
und was stürmst du in mir? —
Harre des Herrn, denn noch werd' ich ihm danken,
meiner Hülfe und meinem Gott!

[3] leᵓel ḥajjaj. — Zu dem Ausdruck „das Angesicht Gottes schauen“ vgl. die Bemerkung o. S. 12 zu 24, 6. [7] Misᶜar ist wahrscheinlich Eigenname; man hat ihn mit dem Namen der Ortschaft Zaᶜora südl. von Bānias (Paneas = Cäsarea Philippi) zusammengestellt. [9] „am Tage entbietet Gott seine Huld und nachts ist sein Lied bei mir (d. h. singe ich ihm), ein Gebet an den Gott meines Lebens“ offenbar eine spätere Beischrift. 43, 2 jahwae ᶜuzzi.

Tief ergreifende Klagen eines Vereinsamten tönen hier an unser Ohr. Der Beter weilt fern von Jerusalem im Norden des Landes, da wo die Quellwasser des Jordan rauschen und die Schneefelder des Hermon in der Ferne wunderbar leuchten. Es ist etwa die Gegend, wo zur Zeit Jesu die freundliche Residenz Cäsarea Philippi lag, eine uralte heilige Stätte, denn hier sind schon in frühester Zeit Menschenseelen erschauert vor dem geheimnisvollen Weben und Leben der Natur, weil sie darin die Nähe göttlicher Gewalten spürten. Dort also trauert der Fromme nach dem ihm geraubten Glück engster Gemeinschaft mit seinem Gott, blind gegen den Farben- und Linienzauber des wunderbaren Landschaftsbildes, in dem er steht, unempfänglich für die wilde Pracht der in engem Felsenbett brausend zu Tal stürzenden Wasser des jungen Jordan. Ach, ihm sind sie nur ein Sinnbild des Elends, das ihn getroffen hat: so schrecklich, wie es hier tobt und schäumt, so verheerend hat Gott die Fluten des Unglücks über ihn niederbrausen lassen. Da wird ihm die Majestät der Schöpfung Gottes zur Qual, denn sie wühlt seine Seele in ihren Tiefen auf und läßt ihn in Sehnsucht nach Zion vergehen.

Übermächtig stürmt die Erinnerung an Stunden seligsten Glückes, die er dort genossen hat, auf ihn ein und reißt die kaum geschlossenen Wunden seiner Seele von

neuem auf. Er sieht sich festlich geschmückt und umgeben von edlen Genossen und Freunden in feierlicher Prozession zum Tempel des Herrn ziehen. Im Tempelhof angekommen ordnet sich die Menge zum heiligen Reigen um den Altar, von dem die Opferwolken emporsteigen zum Himmel, und nun beginnt der kultische Tanz, begleitet von Jubelhymnen und der Musik der Priester. Wie ging ihm in solchen Stunden das Herz auf im Genuß der Größe und Güte des Herrn! Da fühlte er sich dem lebendigen Gott, dem Brunnquell seines Lebens, so nahe, da wußte er, was es heißt, ein Glied Israels, des Volkes Gottes, zu sein!

Und jetzt? Vertrieben aus der Heimat, ausgeschlossen aus der religiösen Gemeinschaft und ihren kultischen Feierstunden, einsam im fremden Lande unter Menschen, die vielleicht kalt an seiner Not vorübergehen! Wahrlich, Gott hat seinen Frommen schwer heimgesucht. Und indem er wehmütig dem nachhängt, steigt ein anderes Bild in seiner Seele auf: er sieht sich wieder in der Stunde tiefsten Elends, umringt von seinen Feinden, die ihn mit Hohn und Spott überschütten. Ihr triumphierendes "Wo ist nun dein Gott, auf den du so fest bautest?" tönt ihm gräßlich in den Ohren, und ihr schadenfrohes Gelächter geht ihm durch Mark und Bein. Haben sie nicht offenbar recht gehabt? Hat Gott ihn nicht im Stich gelassen? Schreit ihm das nicht die ganze Umgebung, in der er jetzt lebt, täglich in die Ohren? So wird seine todwunde Seele hin- und hergerissen vom Sturm der Gefühle, und wir sind im Tiefsten ergriffen, wenn wir den Angstschrei vernehmen, mit dem er seine Klage und Bitte anhebt:

Es dürstet meine Seele nach dem Gott meines Lebens —
wann komm ich und schaue das Angesicht Gottes?

Für diese tiefe Sehnsucht des gequälten Menschenherzens nach Gottes Gnadensonne hat der Dichter ein Bild von unvergänglicher Schönheit gefunden: er vergleicht sich dem Wilde, das in der sengenden Glut des Sommers am ausgetrockneten Bachbett mit weit ausgerecktem Halse steht und vergeblich nach einem Trunk Wasser giert. Das ist echteste Poesie, Naturlaute der Frömmigkeit, wie man mit Recht gesagt hat.

In diesem heißen Verlangen nach Gott hat der Fromme aber auch den stärksten Schutz gegen die Ängste und Qualen seiner Seele gefunden. Das ist die Kraft, die ihn aufwärts reißt aus der Tiefe seiner Gottverlassenheit, dieses „Harre, meine Seele, harre des Herrn". Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn! Dreimal läßt er dieses Trostmotiv wie fernen Harfenklang in das Gewühl klagender und bittender Melodien seines Gebets hineintönen. Es sind die Stufen, auf denen seine Seele sieghaft aus Menschenleid emporsteigt zur seligen Gewißheit der gnädigen Erhörung des Gebets.

Auch in dieser Formgebung zeigt sich der Dichter des Gebets als ganz großer Künstler. Jedesmal hebt sich der Kehrvers mit seinem innigen Gottvertrauen von einem anderen Gegensatze ab; zuerst von der wehmütig-schönen Erinnerung an das verlorene Glück des Schauens Gottes wie von Angesicht zu Angesicht, dann von dem nagenden Schmerz über den tiefen Fall und den Triumph der höhnenden Feinde, und zuletzt von der das Gefühl mächtig ergreifenden Vergegenwärtigung künftigen Glückes im Genießen der Gnade Gottes, das doch vorerst nur ein schöner Traum ist. Und andrerseits, welche Feinheit der Darstellung, wenn sich im dritten Gesätz das Dunkel der gegenwärtigen Not des Frommen plötzlich lichtet zu dem heiteren Bilde eines fröhlichen Dankopfers, und so Klage und Bitte gleichsam aufgelöst werden in den Jubel des Erhörten!

Nur einmal sinkt das wunderbare Gebet in den konventionellen Stil herab, aber gewiß nicht aus dichterischem Unvermögen, sondern weil der Zwang der Formensprache hier übermächtig ist: in dem kurzen Hilferuf gegen die Feinde des Frommen, 43, 1, der seine Parallelen an Aussagen wie 7, 9 26, 1 35, 1 u. 24 u. a. hat. Leider ist dadurch die Kennzeichnung der Gegner so blaß und allgemein ausgefallen, daß wir keine klare Vorstellung von ihnen gewinnen.

Wer ist wohl der Fromme, dessen Gebetsringen wir in diesem Psalm lauschen? Die Erklärer haben viel Scharfsinn darauf verwendet, eine geschichtliche Persönlichkeit ausfindig zu machen, von der das Gebet stammen könnte. Uns will scheinen, daß das eine vergebliche Mühe ist, denn die Überlieferung über Israel und das ältere Juden-

tum ist viel zu dürftig, als daß wir so etwas wagen könnten. Was wir mit einiger Sicherheit sagen können, ist dies: der Dichter ist ein Frommer gewesen, der eine führende Stellung im Volk einnahm und wohl zu dem kultischen Leben im Tempel zu Jerusalem in besonders enger Beziehung stand. Er hat aus uns unbekannten Ursachen den Nachstellungen seiner Feinde weichen müssen und im Norden des Landes zeitweilig Zuflucht gefunden. Dort in der Einsamkeit der Verbannung ist dieses ergreifende Klage- und Bittgebet entstanden, das mit Recht in die Sammlung religiöser Lyrik des Judentums aufgenommen worden ist, denn es ist eine Zierde des Psalters.

Die Frömmigkeit, von der das Gebet Zeugnis ablegt, ist wesentlich verschieden von der, die wir an Ps. 40 u. a. Liedern (s. o. S. 134ff.) studieren konnten. Dieser Fromme kennt nichts Schöneres und Erhebenderes als den kultischen Gottesdienst im Tempel. In diesen Opferfeiern tritt Gott seiner Seele nahe in seiner ganzen Majestät und Freundlichkeit, da ist die Kraftquelle seines religiösen Lebens. Das ist echt antike Frömmigkeit, wahr und kraftvoll, aber ganz kultisch befangen, vgl. das o. S. 102 Gesagte. Auch andere Kulturreligionen des Altertums haben so empfunden, so z. B. die Griechen. Der Philosoph Plutarch (3. Jhdt. n. Chr.) sagt einmal in einer seiner Schriften: „Das Schönste für die Menschen sind doch die religiösen Feste" (vgl. L. Schmidt, d. Ethik der Griechen II, 28ff.). Diese kultische Grundstimmung spricht sich auch in unserm Liede frei aus. Die besondere persönliche Beziehung des Beters zum Tempelkult mag ja auf die Stärke dieses Empfindens Einfluß gehabt haben, aber seine Wurzeln greifen viel tiefer. Sie ruhen in dem tiefen Bedürfnis des Menschen nach sinnlichen Garantien des Glaubens an Gott und sein Heil.

2. Gruppe.

Die drei Gebete Ps. 77, 39 u. 73 haben das schwere Problem zum Gegenstand, das die Kreise der Frommen allezeit aufs lebhafteste beschäftigte, weil es unter den Nöten der Zeit für die Gesamtheit und für den einzelnen Frommen stets von neuem auftauchte: die bange Frage, warum Gott zuläßt, daß der Glaube in Leid und der Unglaube im Glück ist. Ps. 77 behandelt dieses Problem im Blick auf Israels äußere geschichtliche Lage, während die Dichtungen Ps. 39 und 73 von dem Ärgernis ausgehen, das das Glück der Gottlosen dem Frommen gibt. In allen drei Psalmen sprechen fromme Dichter Gedanken und Empfindungen aus, in denen sie sich mit vielen Gläubigen eins wissen. Aber hier zeigt sich besonders deutlich, wie völlig die Theorie vom betenden Ich als Gesamtgemeinde in die Irre gegangen ist. Diese Psalmen gehören durchaus der Gattung der Individuallyrik an, denn in ihnen spricht die einzelne religiöse Persönlichkeit nur von ihren individuellen Nöten und Bedürfnissen und sucht ausschließlich für sich selbst Trost im Gebet.

77.

[2]Laut will ich zu Gott aufschreien,
laut zu ihm auf, daß er mein Flehen erhöre;
[3]In Angst und Not such' ich den Herrn,
meine Hand[c] streckt sich hin ohn' Ermatten,
Meine Seele will des Trostes sich nicht laben!
[4]Ich denke an Gott — und stöhne,
sinne nach — und es verzagt mein Geist.
[5][c]Schlaf flieht meiner Augen Lider[c],
es unruht in mir, — und ich schweige!

[6]Ich sinne über der Vorzeit Tage, längstvergangener Jahre [c]gedenk' ich[c].
[7]Nächtens grüble ich für mich hin,
sinne nach, und es forscht mein Geist — —
[8]Will auf ewig der Herr verstoßen, nie mehr uns Gnade erzeigen?
[9]Ist für immer dahin seine Huld,
[c]seine Treue[c] auf Geschlecht und Geschlecht?

[10]Hat Gott des Erbarmens vergessen,
hat im Zorn er sein Mitleid verschlossen? —

[11]Ich sage: das ist ‹mein Schmerz›,
daß des Höchsten Walten so anders! —
[12]‹Ich gedenke der Taten des Herrn›,
ja gedenke deiner Wunder von uran,
[13]Ich sinne über all dein Tun, ich rede von deinen Machttaten:
[14]O Gott, wie hehr ist dein Weg, wer ist ein Gott, groß wie der Herr?
[15]Du allein bist Gott, der du Wundertat wirkst,
du wiesest den Völkern deine Macht!
[16]Du erlöstest in Kraft dein Volk, die Söhne Jakobs und Josephs!

[17]Die Wasser sahen dich, Gott, die Wasser sahn dich und bebten,
Zittern erfaßte die Fluten!
[18]Es strömten die Wolken Gewässer, es donnerte das Himmelsgewölk,
Und deine Pfeile fuhren dahin!
[19]Laut donnerten deine Räder, Blitze erhellten den Erdkreis,
Es zitterte und bebte die Erde!
[20]Durchs Meer, ‹Herr›, ging dein Weg, dein Pfad durch starke Gewässer,
Doch niemand sah deine Spuren!
[21]Du führtest dein Volk wie eine Heerde durch Moses und Arons Hand.

[3] lajla „Nacht“ wird nach Aussagen wie 42, 9 u. ä. zugefügt sein. [12] Hier ist der Text wohl nicht mehr in Ordnung.

[4] 142, 4 107, 5 [6] 143, 5 [8ff.] 85, 6 [12] Erinnerung an Jes. 63, 7? [17] 114, 3 und ähnlich Hab. 3, 10 [18] Hab. 3, 11 Ps. 18, 15 [19] Hab. 3, 8 Ps. 97, 4 [20] Hab. 3, 15 [21] 4. M. 33, 1 (Zitat?).

Der Fromme dieses Psalms ist in Gefahr, über den Leiden Israels in der Gegenwart die Zuversicht des Glaubens an Gottes dauernden Gnadenbund mit seinem Volke zu verlieren. Dieser Not seiner Seele weiß er im Eingang des Gebetes ergreifenden Ausdruck zu geben: vergeblich breitet er die Hände flehend zu Gott aus, kein Trostwort antwortet ihm vom Himmel. Und jemehr er sinnt und forscht, umso dunkler wird es vor seinen Augen. Wäre es möglich, so fragt er sich immer wieder, daß Gott sein Volk, das jetzt in Elend und Not sitzt, für immer verstoßen hat? Wo bliebe dann die Verheißung an David, wo blieben die herrlichen Weissagungen der Propheten vom künftigen Heil Israels? Aber lehrt nicht doch die eindringliche Sprache der derzeitigen geschichtlichen Lage des Volkes, daß Gott nicht mehr der alte treue Helfer und Heiland ist? Wo sind die Zeiten geblieben, da der Herr in Wundertaten vor aller Welt sich zu seinem auserwählten Volke bekannte?

Hier ist der Punkt, wo sich das tränende Auge des Beters voll herzlichen Glaubens zu Gott emporrichtet: der Herr *kann* ja das Volk nicht verlassen, das er unter Zeichen und Wundern einst in die Weltgeschichte eingeführt hat! Die Erinnerung an jene größte Zeit Israels, an die Tage Moses, mit dem Gott von Angesicht zu Angesicht geredet hat, gibt der müden Seele neue Kraft, daß sie auffährt mit Flügeln des Glaubens an den Gott, der sich in Urzeiten schon als den Herrn der Welt, den Ewigen und Einzigen, erwiesen hat zu Israels Ehre, der auch jetzt wieder sich erbarmend zu seinem Volke neigen wird, um ihm sein Recht in der Welt zu geben. Diesem übermächtigen Empfinden der Größe des Gottes Israels entströmt der Hymnus, mit dessen Jubeltönen der Psalmist das Klagen seiner Seele übertönt. Er hat im Glauben den rechten Trost in Tränen gefunden.

Es wird wohl nicht Zufall sein, daß der Dichter in diesem Hymnus, dem wir den o. S. 20ff. behandelten an die Seite stellen können, an den Propheten Habakuk anknüpft. Denn die bange Frage, die ihn solange bedrückt und trostlos in die Zukunft

hat schauen lassen, hat auch dem alten Propheten das Herz zerrissen (vgl. Hab. 1,2ff.). Und der Glaubenstrost, nach dem unser Dichter so heiß verlangte, leuchtete ihm aus den Worten dieses Propheten so kräftig entgegen, als wäre er eigens auf des Beters Nöte gesprochen, vgl. 2,1ff. und darin vor allem V. 4: „Der Gerechte wird durch sein treues Aushalten Leben haben." Da erklärt es sich leicht, daß ihm aus dem mächtigen eschatologischen Hymnus, mit dem der Prophet seine kurze Schrift wirkungsvoll abgeschlossen hat, markige Töne in seinen eigenen Trosthymnus zuströmten. Ist dem so, dann gehört Ps. 77 frühestens dem 6. Jahrhundert an, wahrscheinlich aber einer etwas späteren Zeit, der Stimmung nach etwa der Zeit, wo die Psalmen 126 und 85 (o. S. 122ff.) entstanden.

Das Problem, mit dem der Beter dieses Liedes ringt, ist unter den Frommen Israels nie zur Ruhe gekommen. Nach Jahrhunderten noch hat es die Seelen der großen Gottsucher im Judentum im Tiefsten erschüttert und Gebete von unvergänglicher Kraft und Reinheit auf ihre Lippen gebracht. So wie der Psalmist in Ps. 77 hat sich auch der Verfasser der sog. Esra-Apokalypse, ein Zeitgenosse der Zerstörung Jerusalems i. J. 70, vor Gram verzehrt über die Unbegreiflichkeit der Wege Gottes mit Israel, vgl. 5,34: „Vor Schmerz habe ich reden müssen, denn jede Stunde aufs neue blutet mir das Herz, wenn ich die Wege des Höchsten erfassen möchte und sein Gericht verstehen." Und auch noch über Paulus' befreite Seele gleiten die Schatten dieses Welträtsels, wenn er Röm. 9f. von seiner heißen Liebe zu den irrenden Brüdern vom alten Bunde und seinem Fürbittegebet für sie spricht.

Ps. 39 läßt das Motiv der Sünde und Schuld stark hervortreten, ohne ein eigentliches Bußgebet zu sein, wofür es freilich mit größerem Recht gehalten werden könnte als manche der kirchlichen Bußpsalmen (vgl. o. S. 200f.). Eher wäre er zu den Krankenliedern zu rechnen. Nur ist darin nicht die Klage um leibliche Not und die Bitte um Erlösung davon die Hauptsache, sondern das eigentliche Gebetsmotiv ist die Nichtigkeit alles irdischen Lebens und das Todesverhängnis des Menschen. Das schwere Problem, das den Dichter des 90. Psalms (o. S. 124ff.) im Blick auf Israel und die ganze Menschheit bewegt, ist in diesem Gebet das Thema der schwermütigen Klagen und Fragen einer einzelnen, durch die Not des Lebens und eigene Schuld tief gebeugten frommen Seele. Das Lied gehört zu den Dichtungen des Psalters, die durch die Kraft des religiösen Erlebens und den lebendigen Gottesglauben trotz mangelnder Gewißheit ewigen Lebens von bleibendem Werte sind.

39.

[2]Ich dachte: ich will hüten meinen Wandel,
daß ich nicht sündige mit der Zunge,
Will meinem Munde einen Zaum ‹anlegen›,
solang' der Frevler vor mir!
[3]Stumm ward ich, ganz stumm,
‹sprach nicht unziemend›,
doch es wühlte mein Schmerz,
[4]Heiß ward's mir im Busen‹›,
glutheiß ob meinem Grübeln —
da mußte ich reden:

[5]Herr, laß mich erkennen mein Ende
und meines Lebens Maß, ach so klein,
Daß ich merke, wie bald ich dahin muß!
[6]Ach, eine Spanne nur ‹› sind meine Tage,
wie nichts ist mein Leben vor dir,
Ja, ein Nichts ist der Mensch!‹›
[7]Als Schemen nur wandelt er hin, man lärmt um nichts,
Häuft Schätze auf Schätze und weiß nicht, wer all das einbringt!

[8]Nun, Herr, wes soll ich harren? — Auf dich steht mein Hoffen!
[9]O entreiße mich all meiner Schuld,
zum Schimpf der Toren laß mich nicht werden!
[10]Still ward ich, tue den Mund nicht auf, — du hast's so gefügt!
[11]Nimm fort von mir deine Plage,
deines Armes ‹Wucht› läßt mich vergehen!
[12]Du züchtigst den Menschen ahndend die Sünde,
und so vergeht wie die Motte seine Schöne —
Ja, ein Nichts ist der Mensch!

[13]O höre mein Gebet, vernimm mein Schreien,
o schweige nicht meinen Tränen!
Ein Gast nur bin ich bei dir, ein Schützling wie all meine Väter —
[14]‹Blick fort›, daß mein Antlitz sich heitre,
bevor ich hinfahre für immer!

[8] damamti? — mibbeṭo'? [4] ham-li beqirbi? [6] Vielleicht ist natatta Zusatz. — Nach V. 12 'akh haebhel kol-'adam. [7] ṣabhor jiṣbor?

[8f.] Diese Schilderung erinnert an Jer. 20, 7ff. [9] 144, 4 [14] Hiob 10, 20f.

Das Gebet ist der Angstschrei einer von Sündenschuld und körperlichem Leid gemarterten Seele, die ihres Gottes in dieser verkehrten Welt nicht froh werden kann. Es hebt mit einem ganz persönlichen Bekenntnis an. Mit edler Wahrhaftigkeit zieht der Fromme den Schleier fort von dem Innersten seiner Seele und zeigt uns, wie er gekämpft hat mit den Regungen der Sünde, und wie ihm das schwere religiöse Problem, mit dem er sich abmühte, keine Ruhe gelassen hat. Es erging ihm, wie dem Dichter des 73. Psalms und wie so vielen Frommen in Israel, denen der Wahrheitssinn die fröhliche Zuversicht des Glaubens an den allezeit gerecht richtenden Gott genommen hatte: sie sahen das Leben wie es ist, nicht wie es nach dem Vergeltungsglauben sein sollte, und lernten daraus die furchtbare Wahrheit, daß gar oft der Frevler des Lebens Freuden in vollen Zügen genießen darf, während der Fromme in Not und Jammer sitzt. Darüber haderten ihrer viele mit Gott. Unser Beter aber nahm sich vor, nicht also zu tun. Er wollte die Bitternis und den Unmut der Seele, aus denen so leicht sündige Reden gegen Gott aufsteigen konnten, bemeistern und in Demut schweigen. Er hätte ja durch laute Klagen über Gottes scheinbar ungerechte Weltregierung den Sündern nur erwünschte Gelegenheit zu neuem Hohn und Spott über den Glauben der Frommen gegeben. So trug er denn schweigend das Leid im Herzen. Aber es ließ sich nicht totschweigen. Im Gegenteil, der verhaltene Schmerz steigerte die Qual bis zur Unerträglichkeit. Da hat der Fromme den Mund aufgetan und sein gequältes Herz vor Gott ausgeschüttet. Aber nicht um zu hadern und zu klagen, sondern um demütig zu bitten und zu fragen, und nicht vor aller Welt, sondern ganz im Verborgenen, im einsamen Kämmerlein, wie es sich für eine rechte Zwiesprache der Seele mit ihrem Gott gehört.

Der Inhalt dieser Zwiesprache ist nun das eigentliche Thema des Gebets. Es wird in zwei symmetrischen Gesätzen durchgeführt, die durch den wie ein Kehrvers verwendeten Ausruf „Ja, ein Nichts ist der Mensch" ihre Klangfarbe erhalten. Wir hören hier ein Echo des 90. Psalms: Herr, lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden! Die Erkenntnis der Vergänglichkeit des Menschen wird hier gleichsam als der Weisheit Anfang hingestellt. Er lerne einsehen, daß er ein Nichts ist — „ein Hauch", wie es im Hebräischen so anschaulich heißt — und daß alles menschliche Hasten und Streben eitel ist! Damit, so dürfen wir den Psalmisten verstehen, ist die rechte Stellung zu Gott gewonnen, denn nun wird er sich dem Allmächtigen gegenüber stets als Geschöpf fühlen. Er wird nicht hadern und murren wider Gott, in dessen wunderbare Weisheit er mit seiner kreatürlichen Schwäche nicht einzudringen vermag, sondern er wird seiner Sünde gedenken und in schweigendem

Vertrauen auf Gottes Gnadensonne harren, die ja dem Frommen, der aufrichtig seine Sünde bekennt, noch einmal leuchten wird. Denn die rechte Stellung zu Gott zieht den Blick ab von dem, was nun doch einmal für den menschlichen Geist unerforschlich ist, und läßt das persönliche Geschick als Ausfluß dieses wunderbaren Willens und Waltens Gottes erscheinen. Demut vor Gott aber schärft den Blick für die eigenen Fehler und legt dem Frommen das rechte Gebet in den Mund, das Verheißung hat: vergib mir meine Schuld! Es ist also nicht zufällig, daß wir in dem Hauptteil des Gebetes kein Wort vom Glück der Gottlosen hören, obwohl doch der Aufgesang dies Problem als den Ausgangspunkt der ganzen Gebetsaussprache erweist. Der Fromme bittet mit Absicht nur um das eigene Heil, um Erlösung von seiner äußeren und inneren Not, damit seine Frömmigkeit und sein Gottesglaube nicht zum Gespött vor der Welt werde (V. 9).

Der Abgesang nimmt diese Bitte noch einmal auf mit starker Betonung der Vergänglichkeit des Menschen: nur ein Fremdling ist der Fromme hier auf Erden, er hat kein ewiges Besitzrecht darauf, sondern bleibt, solange der Herr des Lebens es ihm gestattet:

Hier ist kein Aufenthalt,
Der Tod hat die Gewalt;
Er rafft von hinnen jung und alt,
Er reißt uns fort
Aus unsern Würden, Stand und Ort!

Mit diesem Ausblick in die Nacht des Todes schließt das ernste Gebet. Kein Ewigkeitsstrahl lichtet sie. Umso stärker klammert sich der Glaube des frommen Dichters in den Nöten des Lebens an den ewigen Gott und seine Liebe zu den Frommen, die sie nicht den frühzeitigen Tod des Sünders sterben lassen wird, denn „das ist das Heroische des alttestamentlichen Glaubens, daß er mitten in den Rätseln des Diesseits und angesichts des in finstere Nacht sich verlierenden Jenseits sich unbedingt Gott in die Arme wirft" (Delitzsch).

Stilistisch ist bemerkenswert das Fehlen des üblichen Aufgesanges mit Anrufung Gottes, Klage und Bitte. Statt dessen erzählt der Dichter im Eingang, indem er sich in die schmerzliche Erinnerung an sein Leid versenkt. Diese Form ist mit dem Stil der Dichtung Jes. 38, 10 ff. (o. S. 195 f.) verwandt. Auch in den öffentlichen Bittgebeten begegnete uns ähnliches (vgl. o. S. 161).

Von dem schwermütigen Ausklang des 39. Psalms hebt sich die sieghafte Glaubensgewißheit des Beters von Ps. 73 wunderbar ab. Beide Gebete sind von demselben Herzenszuge innigster Gemeinschaft mit Gott getragen, aber wie verschieden sind die religiösen Persönlichkeiten, die sich in diesem Herzenszuge zu Gott finden! Dort, wie in Ps. 90, das tiefe Gefühl des Abstandes zwischen Gott und Mensch und eine heilige Scheu vor dem Herrn über Leben und Tod, hier die jubelnde Freude über die Gewißheit ewiger Gemeinschaft mit Gott, die wie Sonnenlicht glänzt, das endlich siegend trübe Nebelschleier durchbrochen hat.

73.

[1]Ja, gütig gegen ‹die Frommen› ist Gott, gegen die reinen Herzen!
[2]Ich aber wäre um ein kleines gestrauchelt,
schier wäre mein Fuß geglitten,
[3]Denn es brannte mein Zorn ob der Prahler,
wenn ich sah, wie's den Sündern so wohl ging!
[4]Ja, von Qualen ‹wissen sie nichts›,
gesund und voll Kraft ist ihr ‹Leib›,
[5]Sie trifft nicht der Sterblichen Mühsal,
sie plagt nicht, was andere plagt.

[6]Drum ist auch Hochmut ihr Schmuck,
‹Freveltat hüllt als Gewand sie›,
[7]‹Stolz blicket ihr Auge umher›, was ihr Herz sinnt, hehlen sie nicht.
[8]Sie höhnen, sie reden in Bosheit, stolz ‹führen sie sündige Reden›,
[9]Richten gen droben ihr Maul,
und ihre Zunge ‹ergeht sich› auf Erden.‹›
[11]Drum heißt's: wie sollte Gott wissen,
wie gäbe es Kenntnis beim Höchsten?
[12]Sieh, also treiben's die Sünder,
und allzeit im Glück mehren sie Reichtum! — —

[13]Ja, umsonst hab' ich lauter mein Herz und rein meine Hände gehalten,
[14]Und war doch allzeit geplagt und täglich von neuem ‹gezüchtigt›! —
[15]Wenn ich dachte: ich will ‹auch so› bekennen —
deinen Frommen hätt' ich Treue gebrochen!
[16]‹Da› sann ich und wollte es fassen —
ach, ‹es› war eine Qual in meinen Augen,
[17]Bis ich eindrang in Gottes Geheimnis,
acht gab auf das Ende der Sünder!

[18]Ja, auf schlüpfrigem Boden
läßt du sie stehen,
stürzest sie hin ‹in Trümmer›, —
[19]Wie sind sie zu nichte, durch Schrecken so ganz dahin!
[20]Wie ein Traum beim Erwachen verschwunden,
‹wie ein Schemen, des wachend du spottest!›
[21]Als mein Gemüt sich erbitterte, es im Herzen mich stach,
[22]Da war ich ein Tier, ohne Einsicht,
‹ein vernunftlos' Geschöpf› war ich!

[23]Ich bin ja beständig bei dir,
du hältst mich fest an meiner Rechten,
[24]Wirst mich leiten nach deinem Rat,
und hernach mich zur Herrlichkeit holen!
[25]Wen hab' ich im Himmel ‹neben dir›?
nur du bist hier mein Begehr!
[26]Mag Leib und Seele mir schwinden,
Gott bleibt allezeit ‹mein Fels› und mein Teil!
[27]Ja, Herr, die dich lassen, vergehen,
du vertilgst, wer buhlend dich läßt,
[28]Mein Glück ist's, ‹bei dir zu weilen›,
‹auf Gott› hab' ich meine Zuflucht gesetzt!‹›

[1] 'elohim ist wohl Ersatz für 'el und der ursprüngliche Text lejašar 'el. Der Sinn wäre derselbe, denn wenn Israel ursprünglich ist, so nur im prägnanten Sinne: das wahre Israel, Israel nach dem Geist. [4] Was 'ulam heißt, wissen wir nicht genau, doch wird die meist eingesetzte Bedeutung Leib sinngemäß sein. [5] Vielleicht ist wenige'e 'adam zu lesen. [6] šit und ḥamas sind umzustellen. [7] Wörtlich: aus Fett tritt ihr Auge (andere: „ihre Sünde") heraus; man denkt dabei an Matth. 15, 18f., aber wahrscheinlich ist der Text nicht in Ordnung; obige Übersetzung ist nur ein Notbehelf. — Eigentlich: die Gebilde ihres Herzens (libbam) kommen hervor d. h. wohl: lassen sich nicht zurückhalten, vgl. Matth. 12, 34. [8] 'ošeq in der aramäischen Bedeutung „Verkehrtes" (= hebr. 'iqqeš)? [10] Der Sinn ist nur

noch zu erraten, etwa so: „darum“ haben die Gottlosen allezeit großen Anhang in der Masse. Die folgenden Aussagen, oder wenigstens V. 11, müßten dann als Rede der irregeleiteten Masse aufgefaßt werden. Ist V. 10 Randzitat, so wäre V. 11 die direkte Fortsetzung der Schilderung V. 4ff., und das empfiehlt sich durch den engen Anschluß von V. 11 an V. 9; V. 12 muß dann als Reflexion des Dichters aufgefaßt werden. Obige Übersetzung sucht zwischen beiden Möglichkeiten zu vermitteln. [15] Lies kamōha bedor. Obige Übersetzung geht von dem überlieferten Text aus, der eine doppelte Erklärung zuläßt: 1) wenn ich (gelegentlich einmal) den Gedanken hatte: ich will auch so bekennen (wie die Gottlosen oder ihr Anhang V. 11 tun) — wahrhaftig, das wäre Verrat an den Frommen gewesen, d. h. der Dichter will andeuten, wie er jedesmal wieder zurückschreckte vor sich selber, wenn er sich auf sündigen Gedanken ertappte; 2) wenn ich (je) den Gedanken gehabt hätte usw., so hätte ich damit die Frommen verraten, also hypothetische Fassung, um die völlige Unmöglichkeit solcher Versündigung anzudeuten. Eine dritte Möglichkeit wäre, daß der Text am Anfang durch versehentliche doppelte Schreibung der Buchstaben aleph und mem in Unordnung geraten ist und zu lesen wäre: 'amarti etc.: „ich dachte: ich will auch so reden, siehe, da ward ich den Frommen untreu“. Diese Auffassung scheint uns durch die Fortsetzung ausgeschlossen und die erste die dem Zusammenhang am meisten entsprechende. Ganz unnötig ist eine so eingreifende Textänderung, wie sie Budde vorschlägt: dies alles zählte ich her und sprach dann: du (Gott) hast deine Frommen betrogen. Das Heroische dieser Frömmigkeit ist eben, daß sie sich trotz der Glaubensnöte nicht zum praktischen Atheismus hinreißen ließ. Die herbe Selbstkritik V. 2 und 21f. bezieht sich auf den Mangel rechter Gotteserkenntnis. — Die Frommen bezeichnet der Dichter nach prophetischem Sprachgebrauch als „Geschlecht (vgl. 14, 5) deiner Söhne“, vgl. 5. M. 14, 1, — das alttestamentliche Vorbild für die neutestamentliche Bezeichnung „Söhne Gottes“. [18] Statt lamo: raglamo? [19] Man darf ernstlich fragen, ob das Adverb „plötzlich“ ursprünglich ist, weil der Nachdruck nicht auf dem plötzlichen Tod der Sünder ruht. [20] keṣaelem ba'ir tibhzae: wie ein (wesenloses) Bild (vgl. 39, 7), das du beim Wachwerden verachtest. [24] laqaḥ („nehmen“) ist term. techn. für geheimnisvolle Entrückung, vgl. 49, 16 und 1. M. 5, 24. [25] 'immakh. [26] ṣuri. Die Schlußworte: zu erzählen alle deine Taten (oder: Wunder) sind vielleicht Zusatz.

[2] 17, 5. [3] 5, 6; 37, 1; 39, 4. [7] 17, 10. [11] 10, 11 u. 13 und so oft in den Psalmen. [12] Jer. 12, 1. — Zur abschließenden Formel vgl. Hiob 5, 27; 8, 19f. [13] Sprüche 20, 9; Ps. 26, 6. [16] Der Ausdruck Qual ('amal) findet sich in dieser Bedeutung häufiger in den philosophischen Betrachtungen des „Prediger Salomo“. [17] Vgl. zum Ausdruck „Geheimnisse (wörtl.: Heiligtümer) Gottes“ den entsprechenden griech. Terminus mysteria theou in der außerkanonischen „Weisheit Salomos“ 2, 22. [18] 35, 6. [20] Hiob 20, 8. [22] 32, 9; vgl. auch 92, 7. [25] 16, 2. [27] Der Ausdruck: buhlen („Hurerei treiben“) stammt aus der prophetischen Sprache und bezeichnet den Abfall vom geistigen Gottesglauben zum rohen Sinnenkult der Naturreligion, vgl. auch 106, 39.

Ps. 73 ist die Beichte eines Frommen des alten Bundes, der auch der Christ immer wieder mit tiefer Ehrfurcht lauschen soll. Es ist, als stände über diesem persönlichsten aller Gebete des Psalters in unsichtbarer Schrift das Wort 2. M. 3, 5: Ziehe deine Schuhe aus, denn die Stätte, auf der du stehst, ist heiliger Boden!

Mit dem freudigen Bekenntnis zu dem Gott der Liebe und Gnade hebt das Gebet an und schließt auch damit. Das ist der Glaube, den der Fromme in schweren Zweifeln und Anfechtungen siegreich behauptet hat. Nun treibt es ihn, davon laut Zeugnis abzulegen, nicht aus religiöser Eitelkeit, sondern um der überwältigenden Wahrheit willen, die ihm Gott offenbart hat. Der erste Teil des Gebetes ist der Schilderung des Seelenkampfes gewidmet, den er durchgekämpft hat. Wie es so vielen Frommen Israels erging, so auch ihm: sein Glaube an Gottes gerechtes Weltregiment war ins Wanken geraten über den schmerzlichen Tatsachen der Wirklichkeit. Die Gottlosen sah er im wachsenden Glück, die Frommen aber in Leid und Not und sich scheinbar umsonst abmühen, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Das

hat ihn im tiefsten erschüttert und wohl gelegentlich zu unziemenden Klagen gegen Gott verleitet (V. 13 f.), aber er ist nie vom Wege der Gottesfurcht abgewichen, um den Sündern gleich Gottes sittliches Walten im Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft zu leugnen und daraus die praktischen Folgerungen zu ziehen (V. 11). Das wäre, so bekennt er mit heiliger Entrüstung, Verrat an der Sache der Frommen, die doch Israels Sache ist, gewesen!

Die Lösung des Problems, an dem sich seine Seele zermarterte, ist ihm durch Erleuchtung von oben her gekommen. Gott hat ihm die gehaltenen Augen geöffnet und ihm das Glück der Gottlosen und das Leid der Frommen im Lichte der religiösen Wirklichkeit gezeigt. Er hat ihn einen Blick tun lassen in sein „Geheimnis" d. h. in die wunderbare Weisheit seiner Lebensordnung, von der das prophetische Wort gilt: meine Gedanken sind höher als eure Gedanken (Jes. 55, 9). Nun weiß er, daß das Glück der Sünder ein Trugbild ist, das beim näheren Zusehen in nichts zerrinnt. Sie stehen auf schlüpfrigem Boden, jeden Augenblick in Gefahr zu stürzen und zu zerschellen in den Abgründen ihrer selbstgewählten Gottentfremdung. Das ist die religiöse Wirklichkeit. Gottes ewige Ordnung im Reiche des Sittlichen besteht nicht darin, daß seine strafende Hand jeweilen sofort und in sinnlich erfahrbarer Weise auf die Sünder herabfährt, wie es die volkstümliche Vergeltungslehre forderte (vgl. o. S. 106), sondern darin, daß diese sich durch die Sündenknechtschaft freiwillig von dem wahren Leben geschieden haben und nun in der Fülle irdischen Glückslebens geistig tot sind. Dies und nichts anderes will das Bild vom wesenlosen Traumbild sagen (V. 20), und V. 27 spricht es in klarer bildloser Rede aus.

Dieser negativen Lösung des Problems entspricht die positive: ist das wahre Leben nicht ungetrübtes Wohlsein und Schätzesammeln, sondern besteht es in höchsten geistigen Werten, dann ist die stete Gemeinschaft mit dem Urquell alles Lebens das höchste Gut, das dem Frommen zuteil werden kann. Und das beglückende Bewußtsein, in Gottes Gnadengemeinschaft zu stehen, ist die volle Überwindung alles Leids und Unverstandes dieses Lebens.

Von diesem Punkt aus führt nun der Beter den Glaubensgedanken wie etwas Selbstverständliches weiter in die Ewigkeit und spricht damit die tiefste religiöse Erkenntnis aus, die der vorchristliche sittliche Monotheismus gewonnen hat: in dem ewigen Gott hat der Fromme, der sich ganz und mit ungeteiltem Wollen ihm ergibt, die Bürgschaft dafür, daß er mit diesem seinem, in Gott wurzelnden geistig-sittlichen Leben nicht untergehen kann, daß es also über dieses Erdenleben und den Tod hinaus eine ewige Gemeinschaft mit Gott gibt (V. 24). Was im Buche Hiob (19, 25 ff.) nur einmal blitzartig aufleuchtet, das wird hier als sichere religiöse Erkenntnis ausgesprochen, auf deren Felsengrund die sittliche Persönlichkeit allen Widersprüchen und Rätseln des Lebens Trotz bietet.

Wir wissen nicht, ob sich der Beter diese Wahrheit in schwerem inneren Kampfe als schon bestehende angeeignet hat, oder ob sie ihm erst offenbart worden ist. Wir wissen auch nicht, wie er sich das jenseitige Leben in Herrlichkeit vorgestellt hat. Aber daß hier ein Frommer Israels im Glauben an Gottes heiliges Liebeswesen den Tod überwunden hat, scheint uns durch den klaren Wortlaut seines einzigartigen Gebetes sichergestellt zu sein. Sein Bekenntnis zu dem überzeitlichen, alles Gepränge der Welt überragenden Gut der Gottesgemeinschaft (V. 25) hat in dem Jubelgesang des Apostels Paulus Röm. 8, 38 f. das christliche Echo gefunden. Auch darin erinnert unser Dichter an den großen Apostel, daß er mit großartiger Offenheit, die frei ist von jeder Selbstgefälligkeit, seinen früheren Irrtum bekennt und in härtesten Ausdrücken verurteilt (V. 21 f.). Hier zittert noch in jedem Worte die tiefe Beschämung nach, die ihn überkam, als er endlich mit Gottes Hilfe die Kraft gewonnen hatte, allen kleinlichen Wünschen des natürlichen Menschen zu entsagen und als rechtes Gotteskind in Demut den von seiner Weisheit verordneten Weg zur Seligkeit zu gehen — durch Leid und Trübsal.

Der Glaube an ein ewiges Leben ist nicht immer Gemeingut der Frommen gewesen, sondern er war zuerst in kleinsten Kreisen lebendig. Zur Zeit Jesu teilten ihn wohl alle Kreise des Volkes mit Ausnahme der aristokratischen Sadduzäer und ihres

kleinen Anhanges von Weltkindern. Damals war der Gerichts-, Auferstehungs- und Unsterblichkeitsglaube einer der charakteristischen Züge pharisäischer Frömmigkeit.

Stilistisch gilt von Ps. 73, was o. S. 211 f. von Ps. 16 gesagt worden ist. Dafür ist vor allem der rein thematische Aufgesang bezeichnend.

3. Gruppe.

51.

[3]Sei mir gnädig, o Gott, nach deiner Huld,
nach der Fülle deines Erbarmens tilge meine Sünden,
[4]Wasche ganz mich rein von meiner Schuld,
von meiner Sünde mache mich rein,
[5]Ach, ich weiß gar wohl um meine Frevel,
und meine Sünde steht mir immer vor Augen!

[6]An dir nur hab' ich gesündigt und getan, was dir, Herr, mißfällt,
Gerecht stehst du da in deinem Spruch, rein in deinem Urteil!
[7]Sieh, ich bin ja in Schuld geboren,
in Sünden empfing mich die Mutter — —
[8]Du willst Wahrheit und ‹hasseſt Verbergen›,
zeigst im Gewissen mir rechte Weisheit!

[9]Mit Ysop entsühn' mich, daß ich rein sei,
wasche mich, daß ich weißer denn Schnee bin,
[10]Laß Jubels und Jauchzens ‹mich voll sein›,
frohlocken den Leib, den du geschlagen!
[11]Verbirg vor meiner Sünde dein Antlitz und tilge alle meine Verschuldung!

[12]Gott, schaffe ein reines Herz mir,
und gib mir einen neuen und festen Geist,
[13]O stoß mich nicht fort von dir,
und deinen heiligen Geist entziehe mir nicht!
[14]Gib, daß ich deines Heils mich wieder freue,
und mit willigem Geiste stütz' mich, —
[15]So will ich Frevler deine Wege weisen, daß Sünder zu dir sich bekehren

[16]O rette ‹vom Tod› mich,‹› Gott meines Heils,
daß mein Mund deine Gnade bejuble!
[17]Ja, Herr, tu' auf meine Lippen, daß mein Mund dein Lob verkünde!
[18]Du willst ja nicht Opfer haben —
‹brächt ich› Brandopfer dar, ‹du sähst sie nicht an›:
[19]Opfer für Gott ist ein demütiger Sinn,
ein zerknirschtes ‹› Herz magst du wohl!

[[20]An Zion tue wohl in deiner Huld, baue Jerusalems Mauern,
[21]Dann magst du wohl rechte Opfer ‹›,
dann bringt man Farren auf deinen Altar!]

[8] mittuhoth „mehr als Verschleierung“; die Bedeutung des Ausdrucks besathum (wörtl.: „im Verborgenen“) ist nicht sicher zu ermitteln, doch glauben wir mit obiger Übersetzung den Sinn von V. 8 getroffen zu haben. [12] Der Ausdruck „heiliger Geist“ findet sich im A. T. nur hier und Jes. 63, 10 f. Das kommt daher, daß mit der Vorstellung vom „Geist Gottes“ noch lange und fest die des Dämonischen, Wunderbaren und Außerordentlichen im Seelenleben verbunden war. [16] middamim, was in Verbindung mit „befreie mich“ nur heißen könnte: von Bluttat d. h. von

Mord, der an mir begangen werden soll. Da aber im ganzen Lied nicht ein einziges Wort auf eine solche Lage des Beters führt, hat man mit Recht Textverderbnis angenommen und nach 94, 17 u. 115, 17 midduma eingesetzt. [18] we'ettena und tirṣaeha. [21] „Brand- und Ganzopfer" ist erklärender Zusatz.

[3] Die drei Synonyma für Sünde auch 32, 1 f. — Vgl. Jes. 43, 25, 63, 7; besonders 4. M. 5, 23. [5 f.] Der Anklang an Jes. 59, 12 u. 65, 12 (66, 4) ist wohl beabsichtigt. [12] Vgl. 112, 7 und die gegenteilige Aussage 78, 37. — Auch hier und V. 13 hören wir das Echo prophetischer Worte vgl. Jer. 24, 7; Ez. 11, 19 und besonders 36, 26. [13] Vgl. 27, 9; 143, 10 (Jes. 63, 10). [16] 27, 9 u. ö. [18 f.] 40, 7; 69, 31 f. [19] 34, 19. [20] Vgl. 102, 14 ff. [21] Vgl. 66, 15.

Ps. 51 ist unter den Bußgebeten des Psalters das reinste und erhabenste, und neben Ps. 73 das gewaltigste Zeugnis für die geistig-sittliche Höhe, zu der die an Israel ergangene Gottesoffenbarung durch die reinigende Kraft der prophetischen Predigt Fromme emporzuheben vermocht hat. Hier stehen wir auf einsamer Höhe, hoch über den Niederungen, in denen sich die Religion der Massen in Israel und im Judentum allermeist zu bewegen pflegte, und atmen die reine Luft evangelischer Frömmigkeit.

Mit Ps. 130 hat dieses von heiligem Ernst getragene Gebet gemeinsam das starke Zurücktreten der Empfindung der äußeren Not des Frommen in Klage und Bitte, und die zentrale Stellung des Sünden- und Schuldbewußtseins. Spräche der Dichter nicht ganz nebenher von seinem zerschlagenen Leibe (V. 10) und bäte er nicht ausdrücklich um gnädige Bewahrung vor dem Tode (V. 16), so müßten wir annehmen, daß das treibende Motiv seines Gebetes ganz allein die Sündennot mit ihrer furchtbaren Wirkung, dem Gefühl der Gottesferne, ist. So sehr tritt sie in den Vordergrund. Und der Stärke dieses Bewußtseins entspricht seine Tiefe: diesem Frommen ist es zur schrecklichen Gewißheit geworden, daß die Sünde nicht ein gelegentliches Abirren vom Wege des göttlichen Willens aus Versehen oder Schwäche ist, sondern daß sie zum Wesen des natürlichen Menschen gehört, und daß der sündige Hang sich forterbt von Geschlecht zu Geschlecht. Das ist etwas Neues in der Entwicklung der Religion des Alten Testaments. Das alte Israel kannte wohl eine Erbschuld (vgl. o. S. 142), aber nicht eine Erbsünde; hier spricht ein Frommer der späteren Zeit klar und deutlich die Erkenntnis aus, daß jeder Mensch von Vater und Mutter her teil hat an der Sündhaftigkeit alles Fleisches. Das sagt er aber nicht etwa zur Entschuldigung der eigenen Sünden, deren er sich anzuklagen hat, wie man ihm fälschlich nachgesagt, sondern um die furchtbare Tatsache zum Bewußtsein zu bringen, daß wir allzumal Sünder sind. Sein Gewissen zwingt ihn, sich in Reue und Buße vor Gott zu beugen und mit dem Licht der unbedingten Wahrhaftigkeit in die letzten Winkel und Falten der Seele zu leuchten.

Solche Kraft der Selbstkritik weiß nichts von kleinlichen Unterschieden in der Beurteilung der Sünde. Für sie ist jede Sünde Widerspruch gegen Gottes heiligen Willen (V. 6), denn „alle Verhältnisse, in welchen der Mensch zu Menschen und überhaupt den Kreaturen steht, sind nur Erscheinungsformen seines Grundverhältnisses zu Gott, und die Sünde ist „das Böse in den Augen Gottes" (Delitzsch). Wo immer sie aber von einem bußfertigen Herzen als solche erkannt ist, da wird auch Gottes Strafgerechtigkeit, in der seine Heiligkeit auf die Sünde des Menschen antwortet, rückhaltlos anerkannt werden. Und so dient schließlich jede Sünde des Menschen zur Verherrlichung Gottes, wie der Apostel Paulus Röm. 3, 4 im Anschluß an unsern Psalm mit Recht sagt. Das ist wohl auch die Meinung des Frommen, wenn er V. 6 wörtlich ausführt: „auf daß du Recht behältst in deinem Urteilen, rein dastehst in deinem Richten". Wahre Reue und Buße scheut auch vor der letzten Konsequenz nicht zurück und spricht von einem göttlich gewollten Zweck der Sünde, wo der nüchtern Beobachtende ihre Wirkung auf die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch feststellt.

Auf die tiefe Demütigung des Sünders vor Gott folgt nun im zweiten Teile des Gebetes die Bitte um Vergebung. Auch hier steigt es empor zu den Höhen, wo

die Quellen reinster Frömmigkeit sprudeln. Wer so wie unser Dichter die Macht der Sünde erkannt hat, der weiß, wessen er bedarf, um in Gemeinschaft mit dem heiligen Gott bleiben zu können. Ihm genügt es nicht, sich dessen zu freuen, daß Gott gnädig und barmherzig ist, geduldig und von großer Güte, er muß das Gottesgeschenk der sündenvergebenden Gnade in sich aufnehmen als eine sittliche Triebkraft: er muß ein neuer Mensch werden, der in Reinheit und Gehorsam vor seinem Gott wandelt. Darum bittet er, Gott möge ihm ein reines Herz „schaffen", ihm einen neuen Geist geben, der fest ist d. h. nicht haltlos schwankt zwischen gut und böse, und — so sagt er schön zusammenfassend — seinen „heiligen Geist" nicht von ihm fortnehmen, d. h. in ihm allezeit die Kraft zum Guten mächtig sein lassen. Kurzum, er bittet um das, was das Neue Testament die Wiedergeburt durch den Geist der Heiligkeit nennt, vgl. Titus 3, 5, die völlige Umwandlung des Menschen durch die Eingebung des Willens zum Guten (das ist der „Geist der Willigkeit" V. 14), die aus der beseligenden Erfahrung der sündenvergebenden Gnade hervorgehen soll wie die Frucht aus der Blüte.

Eine unmittelbare Wirkung dieses neuen Lebens im Geist ist der Wunsch des Beters, Anderen den Weg des Heils, den ihm Gott in seiner Gnade geöffnet hat, zu weisen. Mit dem Gelöbnis, so für das Reich Gottes zu schaffen, schließt der 2. Teil des Gebetes.

Noch einmal ertönt jetzt die Bitte um Erlösung aus der gegenwärtigen Not, aber nur um zu einem andern Gelöbnis überzuleiten: der Fromme will Gott aus tiefstem Herzen Dank sagen für seine Errettung, will ihm Loblieder singen und seinen Namen verkünden im Kreise der Gläubigen, denn das, sagt er kühn, ist ja das allein Gott gefällige Opfer, ein schlichtes Dankgebet, ein herzlicher Lobgesang, der aufsteigt aus einem Herzen, in dem Er Wohnung genommen. Das ist sein Tempel und sein Opferdienst. So schließt der wunderbare Psalm, dessen Abgesang das Gelübdemotiv in einer ganz originellen Stilform bietet, wie mit einer Weissagung auf die Zeit, da man Gott nicht verehren wird auf diesem oder jenem Berge und mit Opfern und Rauchwerk, sondern „in Geist und Wahrheit", Joh. 4, 21 ff. —

In die Größe dieser geistig-sittlichen Frömmigkeit, deren Kraft alle kultischen Formen sprengt, hat sich der jüdische Kirchenglaube nicht schicken können. Er lag noch zu fest in den Banden der alten Opfer- und Ritualreligion, als daß er dieser sinnlichen Mittel ganz hätte entraten können. Darum hat ein schlicht frommer Mann der alten Art das Gebet mit einem Schlußvers versehen, in dem er des Dichters Worte im Sinne der volkstümlichen Frömmigkeit sich zurecht machte. Er meinte treuherzig, der Beter habe nicht grundsätzlich jeden materiellen Kultus verworfen, sondern nur sagen wollen, daß Gott sich solange an geistigen Opfern genügen lasse, als Zion in Trümmern liege und der Opferdienst ruhe. Wenn aber der Tempel wieder erstanden sei, dann sei die Zeit gekommen, wo er gern wieder die „rechten Opfer" entgegennehmen werde. Ein totales, aber geschichtlich und psychologisch erklärbares Mißverständnis des Dichters von Ps. 51! Darf man es ganz wörtlich nehmen, so stammt es aus einer Zeit, wo der Tempeldienst noch nicht wieder blühte. Dann müßte Ps. 51 mindestens in die erste exilische Zeit gehören. Aber es kann auch so verstanden werden, daß der Leser des Psalms, der den Zusatz V. 20 f. gemacht hat, aus dem Sinn und der Zeit des Dichters heraus schrieb, den er für einen Frommen des Exils hielt. Wahrscheinlich hat er damit das Richtige getroffen.

Ps. 51 trägt prophetische Gedanken von ewigem Werte in einer kultisch gefärbten Sprache vor. Prophetisch ist die Erkenntnis, daß Gehorsam besser ist als Opfer (vgl. o. S. 136), prophetisch die Erkenntnis von der völligen Verderbtheit der menschlichen Natur (vgl. Hos. 13, 12 f., Jer. 17, 9); prophetisch ist die Forderung, in Reue und Buße Gottes vergebende Gnade zu erflehen (Hos. 14, 2 ff.), prophetisch das heiße Verlangen nach Wiedergeburt, nach innerer Reinheit als der Grundbedingung ständiger Gemeinschaft mit Gott (Jer. 31, 31 ff.). Nur daß in Ps. 51 dies alles auf das einzelne Individuum und sein Verhältnis zu Gott bezogen ist, während die alte prophetische Zeit, entsprechend der viel größeren Bedeutung der politisch-nationalen Existenz Israels für seine Aufgabe in der Welt, das Volk in seiner Gesamtheit an der göttlichen Willensforderung maß.

In auffallendem Gegensatz zu dieser vergeistigten Frömmigkeit stehen die aus dem kultisch-rituellen Leben entnommenen Ausdrücke, mit denen der Beter um Vergebung seiner Sünden bittet: Gott möge sie *tilgen* d. h. eigentlich wohl auswischen aus dem göttlichen Schuldbuche, vgl. dazu die Vorstellung vom Lebensbuche 69, 29 u. o. S. 20; er soll ihn *waschen* und *reinigen*, oder wie es V. 9 heißt *mit Ysop entsündigen*. Ohne Zweifel haben solche und ähnliche Ausdrücke in den ältesten Bußliedern einmal wirkliches Leben gehabt, weil ja mit ihnen bestimmte Sühne- und Reinigungszeremonien verbunden waren (vgl. die in der Einleitung beigebrachten Parallelen). Das Kultus- und Ritualgesetz des Alten Testaments enthält noch mancherlei wunderliche Dinge aus dieser uralten heiligen Praxis, wie z. B. die Verwendung des Ysopbüschels bei der an geheilten Aussätzigen vorzunehmenden Lustration, 3. M. 14, 4 ff. In Ps. 51 sind diese Ausdrücke natürlich bildlich gebraucht von den geistig-sittlichen Wirkungen der göttlichen Gnade. Das hat an der beliebten Verwendung uralter mythologischer Gottesvorstellungen im Hymnus (o. S. 78) eine Parallele. Der Dichter, dem die rituell gefärbte religiöse Sprache wohl ganz geläufig war, wird sich des dadurch entstandenen Widerspruchs kaum bewußt geworden sein.

Die Überschrift des Psalms bezieht ihn auf den schnöden Ehebruch Davids mit Urias Weib (2. Sam. 11 f.). Das ist eine im Geist der späteren Zeit gehaltene geschichtliche Deutung, die wohl dem Verfasser von V. 20 f. noch unbekannt war und dem Verständnis des einzigartigen Bußgebetes nur hinderlich ist. Im Psalm selbst hat sie gar keinen Anhalt.

III. Gruppe: Lieder.

Neben dem religiösen Lied im weitesten Sinne, der vom öffentlichen oder privaten Kultus gelösten religiösen Dichtung (vgl. o. S. 5 f.), zu der eine große Zahl der bisher behandelten Psalmen gehört, steht *das religiöse Lied im engeren Sinne*. Woran erkennt man diese Gattung? Darauf ist zu sagen, daß Beispiele dafür überall da vorliegen, wo die charakteristischen Stilformen des Hymnus und Gebetes fehlen, oder wo sie bis auf einen Rest geschwunden sind, der nur mehr für die Formgebung des Liedes Bedeutung hat, aber mit der Idee und Gesamthaltung der Dichtung nicht innerlich verbunden ist. Oder aber da, wo die besonderen Formen der lehrhaften Dichtung den Charakter eines Psalms bestimmen. Der Unterschied dieser Gattung von Hymnus und Gebet ist also viel mehr formaler als sachlicher Art, denn es handelt sich auch hier durchweg um religiöse Gedanken- oder Stimmungslyrik, teils chorlyrischer, teils ganz persönlicher Art. Betrachtungen im Geiste der frommen Gemeinschaft wechseln mit solchen einzelner religiöser Persönlichkeiten. Lieder, die trauernd oder dankend rückwärts schauen in die Geschichte Israels mit begeisterten Ausblicken in die religiöse Zukunft Israels und tiefsinnigen Betrachtungen über das Problem der Sünde in der Welt und im eigenen Volke, und über den Segen, der auf Reue und Buße ruht. Wir hören die lieblichen Weisen alter Pilgergesänge und die erhabenen Klänge alter Königsoden, jauchzende Lust über das höchste Glück der Gemeinschaft mit Gott und stille Freude über die selige Ruhe, die das Menschenherz in Gott gefunden hat.

Die Entstehung dieser Gattung aus verselbständigten Motiven von Hymnen oder Gebeten läßt sich am besten aus dem Vergleich von Ps. 15 mit Ps. 24 (o. S. 12 ff.), erkennen: Ps. 15 ist nach Form und Inhalt ein religiöses Lied, des näheren eine geistliche Dichtung lehrhaften Inhalts, aber die genaue Übereinstimmung mit dem mittleren Gesätz von Ps. 24 zeigt, daß er eigentlich nur ein einzelnes hymnisch-liturgisches Motiv ist, das uns nun als selbstständige Dichtung entgegentritt. Dasselbe läßt sich an Ps. 114 (o. S. 23 f.) beobachten. Wir können also mit einiger Sicherheit behaupten, daß die Gattung des religiösen Liedes die jüngere ist im Verhältnis zu Hymnus und Gebet. Aber sie ist trotzdem alt, denn sie ist lange vor der Blütezeit der Psalmen dagewesen. Im A. T. begegnet sie uns zum ersten Male in der prophetischen Lyrik. *Jesaja* verwertet sie, wenn er 2, 3 ff. prophetischen Geistes das Pilgerlied anstimmt, das einst die Scharen der Heidenvölker singen

werden beim Hinaufzug nach Jerusalem. Vor allem findet sie sich bei dem Propheten Jeremia, dem Vertreter des reinsten religiösen Individualismus in der älteren Zeit. Seelengemälde, wie er sie in der bitteren Klage 20, 7 ff., oder in den leidenschaftlichen Verwünschungen 20, 14 ff. gezeichnet hat, gehören zu den reifsten Erzeugnissen der Gattung des religiösen Liedes außerhalb des Psalters. Auch die formelle Vollendung eines Liedes wie Ps. 137, das sicher der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts angehört, spricht dafür, daß diese Gattung schon in vorexilischer Zeit geblüht hat. Die Entwicklung der Religion zur persönlichen Frömmigkeit in späterer Zeit wird ihre Pflege besonders beeinflußt haben.

Mischungen verschiedener Stilarten sind in dieser Gattung ziemlich häufig, besonders in der lehrhaften Dichtung, wo der hymnische Eingang beliebt gewesen zu sein scheint. Anderwärts macht sich in nachklingenden kurzen Gebetsrufen der Stil des Bittgebets bemerkbar. In der Form der Mahnrede und der Anrede „mein Sohn" oder „höret mir zu" und dgl., sowie in der beliebten Weise des Segensspruches („wohl dem usw.) zeigt sich der starke Einfluß der alten Weisheitsdichtung. Daneben läßt aber die Gattung des Liedes auch Ansätze zu selbständigen Stilformen erkennen. Dahin gehören die häufigen Eingangsformen der staunenden Frage, des begeisterten Ausrufs, oder die thematische Formulierung, wo die Eingangsreihe den Inhalt der Dichtung in ganz knapper Form zusammenfaßt.

Die Einteilung der hier zu behandelnden Dichtungen in geistliche Lieder und Lehrgedichte ergibt sich durch das Überwiegen je des lyrischen oder lehrhaften Tones von selbst als die nächstliegende. Innerhalb dieser größeren Gruppen stellen wir Untergruppen auf nach dem verschiedenen Inhalt der Lieder.

1. Geistliche Dichtung.

1. Von Israels Leid in der Welt.

137.

[1]An Babels Strömen, da saßen wir und weinten, Zions gedenkend.
[2]An der Weiden Geäst im Lande hingen unsre Zithern,
[3]Denn ( ) unsre Zwingherrn heischten Lieder von uns,
‹unsre Peiniger ein Liedchen›:
„Singt uns eine Zionsweise!"

[4]Wie sollten wir singen im Elend ein Lied des Herrn? –
[5]Vergeß' ich je dein, Jerusalem, so ‹verdorre› meine Rechte,
[6]Es klebe mir die Zunge am Gaumen, wo ich dein nicht gedenke,
Wo Jerusalem nicht mehr wäre meiner Freuden Krone! – –

[7]Herr, gedenke den Söhnen Edoms Jerusalems Wehtag,
Wie sie riefen: reißt nieder, reißt nieder, macht dem Erdboden gleich!
[8]Und du ‹Verwüsterin› Babel – –
Heil dem, der dir einst heimzahlt, ( ) was du uns getan,
[9]Heil dem, der deine Kindlein packt und am Felsen zerschmettert!

[3] Streiche šam. — Sinngemäße Übersetzung, da das hebräische Wort tolal sonst nicht bekannt ist. — Wörtl.: Freude, womit hier wohl Lieder gemeint sind. [5] tikhhaš. tibhaš? [7] Vgl. dazu bes. Ez. 35, 5 f. und Ob. 12. [8] Lies šadoda oder šodeda: der überlieferte Text könnte bedeuten: „die du der Verwüstung geweiht bist"; gemulekh ist wohl Zusatz.

Ps. 137 ist das Werk eines israelitischen Dichters, der selbst die Leiden der Verbannung in Babylonien hat durchkosten müssen. Zurückgekehrt in die Heimat mit dem schmerzlichen Empfinden, daß die stolze Stadt Babel immer noch steht, gedenkt er all des bitteren Wehs, das die Weltmacht über Israel und Jerusalem gebracht

hat: wie sie das Volk Gottes um Staat, Königtum und Tempel gebracht hat, wie sie es mit rauher Hand aus der geliebten Heimat fortschleppte in die Fremde und dort mit den Trauernden Zions ihren Spott hatte, indem es sie nötigte, ihr Heiligstes vor den Heiden preiszugeben, ihr Glauben und Hoffen, wie es die herrlichen Sänge vom Zion als der ewigen Wohnstatt des allmächtigen Gottes aussprechen! Man denke an Hymnen wie Ps. 24 oder Ps. 46 (o. S. 12ff. und 58f.). In Erinnerung an diese Schmach flammt heiliger Zorn im Sänger auf — wie hätte ein rechter Israelit je das Heiligtum des Herrn und seinen Glauben zum Gespött werden lassen! Und der Zorn wird zum wilden Haß gegen die, die über Israel die Schande der Knechtschaft gebracht haben: die Weltmacht Babel und ihre geschäftigen Helfer, die feindseligen Edomiter, die damals an dem zusammenbrechenden Israel blutige Rache nahmen für Jahrhunderte alte Demütigungen, und die jetzt dem heimgekehrten Volke so viel zu schaffen machen! Darum läßt der Fromme sein Lied in grauenhafte Flüche über die Feinde ausklingen. Rache will er sehen, furchtbare Vergeltung für den tiefen Fall Israels! Schauerlich, in ohnmächtiger Wut schreit er es hinaus in die Welt: Wohl dem, der deine Kindlein packt und am Felsen zerschmettert!

Jedes Wort dieses letzten Gesätzes atmet echt antike orientalische Leidenschaft. Ja, wir dürfen es ruhig aussprechen, es liegt etwas furchtbar Großes in dieser poetischen Verklärung national-religiösen Hasses. Das ist ungebrochene altisraelitische Volksfrömmigkeit, deren Verlangen nach Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit sich, wie Fr. Delitzsch richtig gesagt hat, in kriegerische Form kleidete, weil der religiöse Geist Israels in einem nationalen Körper lebte. Diese Frömmigkeit ist noch heute im Islam lebendig, wenn der heilige Krieg die Fahnen des Propheten wehen läßt. Das Christentum hat sie durch das Evangelium Jesu Christi ein für allemal überwunden, vgl. Matth. 5, 44f.

Ps. 137 ist eine der originellsten und künstlerisch bedeutendsten Dichtungen des Alten Testaments. Bemerkenswert ist vor allem der Aufbau des Ganzen in der stufenmäßigen Entfaltung der im Herzen des Dichters schlummernden Gefühle, tiefe Wehmut, national-religiöser Stolz und gehaltener Zorn, und schließlich wildester Haß. Sie ist aber auch bedeutsam als zeitgeschichtliches Zeugnis für die Stimmung mancher Frommen Israels am Ende des Exils.

129.

[1]Sie drängten mich hart seit meiner Jugend, so soll Israel sprechen,
[2]Sie drängten mich hart seit meiner Jugend, doch sie zwangen mich nicht!
[3]Auf meinem Rücken pflügten die Pflüger ein weites Feld;
[4]Der Herr, der getreu ist, zerhieb der Gottlosen Strang!

[5]Beschämt sollen sein und weichen alle Zionshasser,
[6]Sollen sein wie das Gras auf den Dächern, das ‹der Ostwind› versengt,
[7]Mit dem der Schnitter die Hand nicht füllt, noch ‹den Arm› der Binder,
[8]Und wo die Wandrer nicht rufen: Gottes Segen über euch! ‹›

[3] Vielleicht ist für ḥorešim zu lesen reša'im mit Bezug auf die heidnischen Völker. — Wörtl.: machten weit ihre Ackerstreifen, d. h. sie zogen ihren Pflug über den ganzen Rücken Israels. — Der schnelle Wechsel der Bilder (Israel das Ackerland, Israel der Pflugstier) ist für orientalischen Geschmack eine besondere Feinheit. [6] Lies šeqadim jabheš. [7] Wörtl.: den Bausch (des Gewandes), in dem der Garbenbinder die geschnittenen Halme sammelte. [8] Am Schluß steht, wie es scheint, der Gegengruß: wir segnen euch im Namen des Herrn, der wohl aber nicht zum Gedicht gehört; vgl. zu der Sitte des Erntegrußes Ruth 2, 4.

[3] Vgl. die Bilder 66, 12; Jer. 51, 13. [6] Vgl. Jes. 37, 17; 90, 5f.

Ps. 129 ist in der Grundstimmung dem innigen Dankgebet Ps. 124 (o. S. 96f.) und dem Gebetsmotiv Ps. 118, 13f. (o. S. 92) zu vergleichen. Israels lange Leidensgeschichte, die Geschichte einander ablösender Zwingherrschaften, ist zwar eine harte

Versuchung gewesen, aber Gott hat es gefügt, daß sie nicht über die Kräfte seines Volkes ging. Er ist ja der Gott der Bundestreue, der zwar die Sünde Israels heimsucht, aber auch gerechtes Gericht hält über die Heiden – „die Gottlosen" sagt der Dichter mit starker Betonung des religiösen Gegensatzes Israels zur Völkerwelt —, die es zu vergewaltigen suchen.

Das erste Gesätz ist also eigentlich ein Dankmotiv. Daran fügt sich wie von selbst im zweiten Gesätz die Verwünschung der Feinde. Aber der Ton ist völlig verschieden von dem, den der leidenschaftliche Sänger von Ps. 137 anschlägt. Unser Dichter ist ein Mann von zarter, gemütvoller Frömmigkeit. Auch wo er verflucht, liegt etwas Mildes in seinen Worten. Und vor allem, er ist ganz frei von nationalem Chauvinismus. Man beachte, daß er Israels Feinde „Zionshasser" nennt. Sie sind ihm also in erster Linie Gegner des auf Zion thronenden lebendigen Gottes, Feinde der religiösen Wahrheit, die Israel besitzt. Und wenn er ihnen in einem an sich lieblichen Bilde baldigen Untergang anwünscht, so spricht daraus nicht der glühende Haß des politisch vernichteten Israeliten, sondern der fromme Eifer der Gläubigen in Israel für Zions Verherrlichung vor aller Welt.

2. Von der Herrschaft des Bösen auf Erden.

Die im folgenden behandelten drei Lieder gehören zu der Klasse von Dichtungen, die sich mit der Frage beschäftigen, warum Gott das Böse auf Erden gewähren läßt. Es sind Theodizee-Psalmen. Aber sie unterscheiden sich von den andern dieser Art nicht bloß dadurch, daß sie nicht wirkliche Gebete sind, sondern nur geistliche Lieder, in denen der Gebetston gleichsam nur noch nachklingt, sondern vor allem durch den Umstand, daß das Problem weiter und tiefer erfaßt ist. Diese Lieder beschäftigen sich mit der den besinnlichen Frommen erschütternden Tatsache, daß diese Gotteswelt so voll ist von Leid und Bösem, nicht bloß in Israel, sondern überhaupt in der Menschheit. Die „Faust des Frevlers" herrscht überall, bei Gläubigen und Heiden, und gerade die, die von Gottes und Rechts wegen die Hüter der sozialen und der Rechtsordnung sein sollten, verkörpern die Macht des Gottwidrigen unter den Menschen.

Die Lösung dieses Problems ist ausschließlich religiös: der Fromme zieht sich gegenüber den harten Tatsachen des sittlichen Lebens auf den Glauben an Gottes Strafgerechtigkeit und die Verheißung seiner Herrschaft im Gottesreich zurück.

14 (= 53).

[1]„Es sprechen die Toren im Herzen: es ist kein Gott!
Verderbt ist, abscheulich ihr Treiben, keiner tut Gutes.

[2]Der Herr schaut vom Himmel herab auf die Menschenkinder,
Zu schauen, ob's Verständige gibt, die nach Gott fragen:
[3]Sie sind alle gefallen, alle entartet,
keiner tut Gutes, auch nicht ein einziger!" –

[4]Ist ganz ohne Einsicht die Rotte der Sünder,
die mein Volk austilgen ‹mit Stumpf und Stil›?
[5]Sie ‹fürchten› nicht Gott, ‹des packt sie noch Schrecken›,
denn Gott ist mit den Gerechten!
[6]‹Mit dem Streit wider den Armen ‹zerschellt ihr›,
denn der Herr ist sein Schutz. –

[7]O käme aus Zion Israels Heil!
Wenn der Herr einst wendet seines Volkes Geschick,
wird Jakob frohlocken, Israel jauchzen!

Der Text des Liedes ist in beiden überlieferten Formen schlecht erhalten, sodaß das Verständnis sehr erschwert ist. Die Übersetzung des mittleren Teils ist

nur ein Versuch, in die vorliegenden Worte Sinn zu bringen. — [3] nasog? [4] Wörtl.: die m. V. fressen 'ganz und gar', ein öfter gebrauchtes Bild für das sozial schädigende Treiben der Machthaber im Volk, vgl. Micha 3,1ff Sprüche 30,14 Ps. 79,7. [5] Falls jare'u zu lesen; der Sinn ist jedenfalls der in der Übersetzung angedeutete, vgl. Hos. 7,7. — Zu šam vgl. 36,13. [6] mimmassuth 'ani tobhišu? Der Text ist sicher entstellt, der Sinn nur zu erraten.

[2] 33,13 f. [4 ff.] Vgl. zur Szene Jes. 3,13 ff. [5] 73,15 112,2. [7] 126,1 u. 4 85,2; zur Stilform des Gebets am Schlusse vgl. 25,22 51,20 f.

Das Verständnis dieses eigenartigen Liedes erschließt sich u. E. von der Stimmung aus, die in dem als Abgesang angefügten Gebetsruf Ausdruck gefunden hat. Der Dichter spricht im Sinne der Frommen, die voll Sehnsucht auf die verheißene Offenbarung der Heilszeit nach dem großen Gottesgericht über Israel harren und den Widerspruch der im Volk noch immer herrschenden Sünde gegen diesen ihren religiösen Glauben schmerzlich empfinden. Das Widergöttliche tritt ihnen entgegen in der ungestraft herrschenden tyrannischen Übermacht von Menschen, die sich durch keine Gottesfurcht und kein sittliches Gewissen in ihren Lebensgrundsätzen beengt fühlen. Es sind Freigeister gewöhnlichsten Schlages, praktische Atheisten, deren Regiment die Frommen mit dem täglichen Gebet um Gottes strafende Gerechtigkeit im Glauben an seinen Liebeswillen begleiten, vgl. 10,4 ff. (o. S. 159). Diese religiösen Gefühle und Gedanken sind offenbar durch bestimmte geschichtliche Erscheinungen in Israel, wohl auch durch das Verhalten einzelner markanter Persönlichkeiten unter jener Gesellschaft von Übermenschen ausgelöst worden. Man wird an die inneren Zustände im Volke zu denken haben, die so vielen Bittgebeten zugrunde liegen, vgl. o. S. 184 ff.

Sehen wir nun recht, so ist dieser mehr persönliche Empfindungs- und Gedankeninhalt unterbaut durch einen Aufgesang von abweichender, weil allgemeinerer, reflektierender Haltung. In V. 1–3 wird in Sprache und Geist der israelitischen Weisheitsdichtung in wenigen Strichen ein Bild *des Toren* entworfen, d. h. des aus Mangel an Erkenntnis des Wesens Gottes unfrommen und sittlich entarteten Menschen. Das Besondere dabei ist nun der *verallgemeinernde* religiöse und sittliche Pessimismus, der dieser Charakteristik die Farbe gibt. Es ist wohl nicht zufällig, daß V. 2 den praktischen Atheismus der Toren mit den Worten: keiner, der nach *Elohim* fragt, kennzeichnet, obgleich der Aufgesang und auch sonst das Lied (außer V. 5) im üblichen älteren Sprachgebrauch den Gottesnamen Jahwe verwenden. Der in V. 1–3 Sprechende wollte damit wohl andeuten, daß das harte Urteil über den religiös-sittlichen Tiefstand, der im Treiben der „Toren" in die Erscheinung tritt, nicht bloß für Israel, sondern für alle Religionen, für die ganze Kulturwelt gelten soll. Diesem weltumspannenden Blick und diesem totalen Vernichtungsurteil steht nun unvermittelt gegenüber das Urteil über die Sünder in Israel, V. 4–6. Diese Verschiedenheit im Gegenstand und in der Schärfe der religiös-sittlichen Kritik innerhalb derselben Dichtung wird beabsichtigt sein, denn stilistische und inhaltliche Gründe verbieten es, die Abschnitte V. 1–3 und V. 4 ff. zu trennen und für selbständige Gedichte zu halten. Man kann sie am ehesten erklären durch die Annahme, daß der Dichter an den Anfang seines Liedes ein *Zitat* aus einer Dichtung gestellt hat, in der in der Art prophetischer Weltbetrachtung mit starkem religiösen Pessimismus die Notwendigkeit des Gottesgerichts *über die entartete Welt* begründet wurde. So erklärt sich auch leicht der leise Anklang an die Situation in der Sage vom großen Turm 1. M. 11,5. Dieses Zitat mit seinem starken Stimmungsgehalt hätte also der Dichter als Folie für seine Kritik der *Sünder in Israel* und die Glaubenshoffnung verwendet, der er Ausdruck geben wollte: Gott ist seinen Frommen nahe, mag die Sünde in Israel auch noch so frech ihr Haupt erheben.

Das Verständnis der Lieder Ps. 82 und 58 hängt ab von der richtigen Deutung des Ausdrucks „*Götter*", mit dem hier ein Kreis von Machthabern angeredet wird. Liegt hier die Vorstellung zugrunde, die besonders deutlich im Buche *Daniel* Ausdruck gefunden hat, die aber auch in anderen, einer früheren Zeit angehörigen Stellen des A. T's durchscheint, z. B. 5. M. 32,8, wo es heißt:

Als der Höchste den Völkern Besitz gab, die Menschen verteilte,
Da bestimmte er die Grenzen der Nationen nach der Zahl der Gottwesen?

D. h. sind diese „Götter" die göttlichen Schutzpatrone der Völker, die nach Gottes Willen in seinem Auftrage das Regiment führen? Die „Fürsten", von deren Kämpfen mit Israels Schutzengel Michael das Buch Daniel spricht (10, 13 und 20)? Ohne Zweifel ist diese Vorstellung im Volksglauben lebendig gewesen. Diese Schutzgötter waren nichts anderes als die alten heidnischen Nationalgötter, deren Existenz Israel ja nicht geleugnet hat, die aber von dem starken Monotheismus ihrer Selbständigkeit beraubt und zu göttlichen Wesen im Dienste des höchsten Herrn über alle Welt gemacht wurden, vgl. o. S. 74. Diese Ansicht hat viele Vertreter. Auch hier wurde sie früher geteilt. Aber sie ist doch wohl nicht haltbar. 82, 7 und 58, 7 ff. verbieten u. E. die Beziehung der „Götter" auf Wesen der oberen Welt. Die hier „Götter" genannten Machthaber können nur Menschen sein, allerdings Menschen besonderer Art. Dadurch ist die Beziehung auf Könige nahe gelegt. Und wir wissen, daß es dem alten Orientalen ganz geläufig war, diese als göttliche Wesen, als „Göttersöhne" zu bezeichnen. Auch die Könige Israels galten als „Söhne" Gottes, vgl. unten zu den Königsoden (Nr. 5).

82.

[1]Der Herr steht da in der Göttlichen Kreis,
hält Gericht im Kreis der Gottwesen:
[2]„Wie lang' noch wollt ihr ungerecht richten, der Frevler Partei ergreifen?
[3]Seid Richter der ‹Gedrückten› und Waisen,
dem, der dürftig und elend, schafft Recht,
[4]Befreit den Geringen und Armen, entreißt ihn der Faust der Frevler!"

[5]„Sie sind ohn' Einsicht‹›, wandeln im Finstern,
es wanken der Erde Grundfesten!
[6]Ich sprach wohl: Gottwesen seid ihr, Söhne des Höchsten zumal — —
[7]Fürwahr, wie Menschen sollt ihr sterben,
wie Große und Mächtige fallen!" —

[8]Erhebe dich, Gott, richte die Erde,
Denn ‹du bist Herr› über alle Nationen!

[3] Vielleicht ist dak zu lesen, vgl. 9, 10 74, 21. [5] Ist welo jabhinu Variante. [8] So, falls timšol für tinḥal zu lesen ist; letzteres würde bedeuten: du bist Erbherr (über alle Heidenvölker).

[2] Vgl. 58, 2. [5] 11, 3 75, 4; die gegenteilige Aussage z. B. 93, 1.

Das Lied malt eine himmlische Gerichtsszene mit prophetischen Farben, ganz wie Jes. 3, 13 ff. oder wie 50, 4 f. Gott hat seinen himmlischen Hofstaat um sich gesammelt und hält Gericht über die bene 'el, die Herrscher der Völker. Im Stil der prophetischen Scheltrede tadelt er ihre Willkürherrschaft auf Erden und spricht dann in höchster Erregung, ohne auf Widerrede zu warten, das Vernichtungsurteil über sie aus: sie sollen zur Strafe für ihre Rechtsbeugung „wie Menschen sterben". Ihre Ehrenstellung als „Gottessöhne" wird sie nicht vor dem Los der Sünder retten.

Das Lied ist von hohem sittlichen Ernst getragen. Der Dichter mißt die Welt am Maßstabe der sittlichen Ordnungen Gottes und spricht die Überzeugung aus, daß die wahre Gerechtigkeit auf Erden nicht eher eine bleibende Stätte hat, als bis Gott alle die Mächte, die seinem Willen entgegenstehen, beseitigt und selbst das Regiment ergriffen hat. Dabei spricht gewiß auch die besondere Hoffnung Israels auf Erlösung vom Joch der Heiden mit, aber sie ist wohl nicht das Hauptmotiv. Das zeigt der Abgesang V. 8, der im Gebetston, wie ein kurzer Stoßseufzer des Dichters, die Sehnsucht nach dem Weltgericht und der vollendeten Gottesherrschaft mit dem Segen ihrer irdischen und geistigen Güter ausspricht.

58.

[2]Sprecht in Wahrheit ihr Recht, ihr ‹göttlichen Wesen›,
richtet ihr die Menschen gerecht?
[3]Ja, Frevel verübt ihr ‹allesamt› auf Erden,
Gewalttat ‹begehn› eure Hände!

[4]Abtrünnig sind die Sünder von Geburt,
von Mutterleib an gehn irre die Lügner.
[5]Gift haben sie wie eine Schlange‹›,
wie eine taube Natter, die ihr Ohr verstopft,
[6]Die nicht hören will auf die Stimme des Beschwörers,
des kundigen Zauberspruchredners!

[7]Zertrümmere, Gott, ihre Zähne in ihrem Maul,
der Leuen Gebiß schlag' ein‹›!
[8]Laß sie vergehen wie Wasser, die sich verlaufen,
‹wie Gras, das im Nu hinwelkt›,
[9]Wie die Schnecke, die in Schleim zergeht,
wie die Fehlgeburt, die das Licht nicht gesehen!

[11]Es freut sich der Fromme, weil er Rache geschaut,
er badet seine Füße im Blute der Frevler,
[12]Und es sprechen die Leute: ja, dem Frommen wird Lohn,
Noch gibt es „Götter", die richten auf Erden!

[4] nazoru. [8] Die 2. Hälfte vermutungsweise. [5] Die Kunst der Schlangenbeschwörung ist in Israel von jeher bekannt gewesen, vgl. Jer. 8, 17 und das volkstümliche Wort Pred. Sal. 10, 11; zu V. 6[b] ist 5. M. 18, 11 zu vergleichen. [7ff.] Der fortwährende Wechsel der Bilder entspricht durchaus orientalischer Ästhetik, vgl. z. B. 22, 13 ff. 20 ff. (o. S. 181 f.), Hiob 6, 15 ff., Pred. Sal. 6, 3 ff. [9] Text sehr unsicher. [10] Hier war ohne Zweifel von dem Gericht Gottes die Rede, das urplötzlich über die Frevler kommt. Aber der Text ist unübersetzbar. [12] Schlögl hat die auffällige Aussage 'elohim šophetim wohl richtig aus beabsichtigter Anlehnung an V. 2a 'elim erklärt. 'elohim von Gott gesagt steht hier in ironischer Antithese zu jenen Scheingöttern auf den heidnischen Herrscherthronen.

[7] Vgl. 10, 15. [10] 68, 24.

Dieses Lied ist eine leidenschaftliche Anklage der Frommen in Israel gegen die heidnische Welt, in der Gewaltherrschaft und „Lüge" d. h. wohl religiöser Aberglaube und Unglaube herrschen, und die von Haß und Feindschaft gegen Gott und sein Volk erfüllt ist. Die Herrscher der heidnischen Reiche, diese vom antiken Königskult als Götter verehrten Übermenschen, sind die Repräsentanten dieser widergöttlichen Welt der Ungerechtigkeit, der Willkür und Unwahrheit. Ihnen gegenüber fühlt sich der Dichter als Glied der Nation, in der die göttliche Wahrheit und mit ihr die Gerechtigkeit zu allen Zeiten eine Stätte gehabt hat. Er spricht allerdings weit mehr als Glied einer Jahrhunderte hindurch getretenen und verachteten Nation denn als Frommer, der erfüllt ist vom prophetischen Glauben an das kommende Reich, das die Völker um Gottes Thron scharen wird. Das Reich, das er ersehnt, ist ganz von dieser Welt und steigt empor aus Strömen von Blut, die zur Befriedigung der Rachgier Israels fließen müssen. Der Unterschied der Lieder Ps. 82 u. 58 läßt sich mit dem von Ps. 47 und 149 (o. S. 50 f. und 27 f.) vergleichen.

3. Gottvertrauen, Gottesfurcht, Demut.

Zunächst vier Lieder vom Gottvertrauen, wahre Perlen der geistlichen Dichtung nicht bloß Israels, sondern überhaupt der religiösen Literatur! Sie treten den o. S. 205 ff.

behandelten Gebetsliedern, die die sieghafte Kraft des Gottvertrauens feiern, würdig zur Seite. Hier erklingen alle Töne echtester Frömmigkeit, rührend schlichte Weisen von einer Zartheit der Bilder und Sprache, deren Zauber keine Übersetzung ganz wiederzugeben vermag; und dann wieder stolze Lieder im Hymnenton, der wuchtige Ausdruck eines inneren Kraftgefühls, das an die religiöse Heldengröße eines Paulus und Luther erinnert. Zu diesen Liedern vom Gottvertrauen ist auch die Vorlage der liturgischen Dichtung Ps. 107 zu stellen, auf die hier nochmals hingewiesen sei, vgl. o. S. 115 ff.

Dann zwei Liedchen aus der Sammlung der ma'aloth-Gedichte (vgl. die Einleitung), in Bildern des häuslichen Kleinlebens gehalten, aus denen uns die innere Schönheit und Reinheit der „Stillen im Lande" ergreifend entgegentritt. Eine religiöse Verklärung bescheidensten Weltlebens, wie sie eben nur ungebrochenes Gottvertrauen, mit sittlicher Kraft gepaart, zu erschwingen vermag! Und ein Ruhen der Seele im Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft, wie es nur edelste selbstlose Mystik zu gewinnen vermag! Tersteegen'sche Frömmigkeit in den schlichtesten Worten, die die alttestamentliche religiöse Sprache je gesprochen hat. Solche Weisen öffnen uns für einen Moment Blicke in jene Lebenstiefe der religiösen Seele Israels, in der die Quellen ihrer Kraft noch heute rauschen. In der reinen Luft dieser Frömmigkeit hat auch Jesu Kinderseele geatmet.

1. Gruppe.

121.

[1]Ich blicke empor zu den Bergen — von wannen kommet mir Hülfe?
[2]Hülfe kommt ‹dir› vom Herrn, dem Schöpfer von Himmel und Erde!

[3]Er lasse deinen Fuß nicht gleiten, nicht schlummere dein Hüter!
[4]Nein, es schlummert gewiß nicht, nimmermehr schläft Israels Hüter!

[5]Der Herr ist dein Hüter, ‹› er geht dir zur Rechten,
[6]Nicht sticht dich des Tages die Sonne, der Mond nicht des Nachts.

[7]Der Herr wird dich behüten, ‹› wird behüten deine Seele,
[8]‹›Wird behüten dein Gehen und Kommen jetzt und immerdar!

Der häufige Wechsel der Versart ist bezeichnend für diese sinnige volkstümliche Poesie, es ist aber hier und in andern derartigen Liedern nicht immer genau festzustellen, welche Form vorliegt. [2] Lies 'ezrekha. [5] Jahwe ist dein Schatten — wohl Exegese zu V. 6. [7] vor allem Übel — Zusatz.

[1] Vgl. 87, 1; 133, 3. [2] 115, 15 u. o. [3] 66, 9 (55, 23). [5] Vgl. 1. M. 28, 15. — 109, 31 u. ö.; 16, 8 110, 5. [8] 5. M. 28, 6 u. ö.

Ps. 121 feiert den Trost des Glaubens an Gottes Liebe zu den Seinen in Worten und Bildern, deren schlichte Schönheit das würdigste Gewand für die innige Frömmigkeit des Dichters sind. Er beginnt mit einer sehnsüchtigen Frage, die ein Blick „zu den Bergen" empor begleitet: es sind wohl die Berge von Jerusalem, nach denen der Beter mit den Augen des Glaubens ausschaut, denn dort thront sein Gott, der allmächtige Herr der Welt und der Hüter Israels, der treusorgende, nie ruhende Beschützer seiner Frommen! Von dorther, wo Gott in seinem Tempel unter seinem Volke gegenwärtig ist mit seiner Gnade, kommt aller Segen, dorthin wendet sich darum auch im Gebet, wer fern von Zion weilt. Jerusalem ist seine „Kibla", wie der fromme Muhammedaner sagt, seine Gebetsrichtung. So beteten vielleicht schon in alter Zeit die im Felde stehenden Israeliten, vgl. 1. Kön. 8, 44, so vor allem die im Exil und sonst im Auslande lebenden Juden, vgl. ebenda V. 48 und die Erzählung vom frommen Daniel, Dan. 6, 11 ff. Bei den alten Christen war es Sitte, in der Richtung nach Osten zu beten.

So also auch der Dichter, den wir uns fern von Jerusalem denken müssen. Sehnsüchtig sucht seine Seele den Herrn, den er nicht in den weihevollen Opferfeiern im Tempel von Angesicht zu Angesicht schauen kann. Aber es geht ihm nach dem Worte im Evangelium: wer da recht bittet und sucht und fragt, dem wird seines Herzens Wunsch zuteil. Aus bangem Zagen und Fragen schwingt er sich aufwärts zur sonnigen Höhe festesten Gottvertrauens. Ja, Gott ist auch sein Hüter, Gott wird ihn schützen in allen Nöten, ihn beschatten wie ein Baum vor Sonnen- und Mondstich, wie es so lieblich im Bilde heißt — der alte Orientale glaubte an böse Wirkungen auch des Mondes, vgl. Matth. 17, 15 ff. —, ihn tragen und heben wie ein guter Engel, ihm helfend zur Seite treten gegen böse Menschen. In allem seinem Werk, im „Gehen und Kommen", darf er sich der gnädigen Obhut des Herrn getrösten.

Der ganze Psalm ist getragen von priesterlichem, liturgischem Gebetston, und das gibt ihm einen ganz eigenen Reiz. Es ist, als wenn der frommen, gottsuchenden Seele auf ihr Fragen eine Stimme aus dem fernen Heiligtum antwortete, zu dem sie betend ausschaut. Das ist die schlichteste, natürlichste und darum so wirkungsvolle poetische Gestaltung der religiösen Wahrheit, daß Gott im rechten Gebet sich finden läßt. Diese Form war dem Dichter an die Hand gegeben durch den Stil der Wechselrede, der in der Gattung der Gebete seit alters üblich gewesen ist, vgl. o. S. 167. Auch hier ist er natürlich nur noch künstlerisches Ausdrucksmittel.

Wir treffen in Ps. 121 auf eine ganz neue literarische Form in der religiösen Lyrik. Der überlieferte Stil des Gebets mit Bitt- und Vertrauensmotiv, dem doch das Lied inhaltlich zuzurechnen ist, ist bis auf den letzten Rest geschwunden. Sie treten hier in einem neuem Gewande auf, in der Form priesterlich-liturgischer Zusprache, ohne Anrufung Gottes, ohne Auf- und Abgesang. Das ist eben der Stil des geistlichen Liedes.

Seinem Inhalt und seiner Form nach könnte Ps. 121 ein volkstümliches Lied für Pilger sein und auf Pilgerfahrten nach Jerusalem gesungen worden sein, aber es läßt sich nicht beweisen, daß es für diesen Zweck gedichtet worden ist. Und wahrscheinlich ist das nicht, da der Psalm seiner ganzen Haltung nach ein Erzeugnis der persönlichen Lyrik ist.

91.

1 ‹Wohl dem›, der sitzet im Schirme des Höchsten,
im Schatten des Allmächtigen weilt,
2 ‹Der zum Herrn spricht›: meine Zuflucht,
meine Burg‹›, auf ihn vertrau' ich!

3 Er ist's, der dich rettet
vor des Voglers Netz,
‹vor der Grube› des Verderbens,
4 Mit seinem Fittich decket er dich,
und du birgst dich unter seinen Flügeln,
Seine Treue ist Schild und Tartsche!

5 Du fürchtest nicht nächtliches Grauen, den Pfeil, der am Tage fliegt,
6 Die Pest, die im Finstern schleicht, die Seuche, die am Mittag wütet;
7 Ob tausend zur Seite dir fallen,
zu deiner Rechten zehntausend, an dich tritt's nicht heran,
8 Geruhig sehen's deine Augen, schaust du zu der Sünder Heimzahlung!

9 Ja, du hast den Herrn ‹zur Bergung›,
den Höchsten ‹zur Schutzwehr› genommen:
10 Kein Unheil wird dir begegnen,
keine Plage deinem Zelte ‹sich nahen›,

[11]Denn seine Engel entbietet er dir,
dich zu hüten auf all deinen Wegen,
[12]Auf Händen tragen sie dich,
daß dein Fuß nicht an Steinen sich stoße,
[13]Über ‹Schlangen› und Nattern geht dein Schritt,
du trittst Löwen und Drachen nieder! –

[14]„Weil er mir anhängt, bring' ich ihm Rettung,
schütze ihn, dieweil er mich kennt,
[15]Sein Rufen erhör' ich, ich bin mit ihm‹›,
aus Not mach' ich ihn frei und herrlich,
[16]Sättige ihn mit langem Leben und lasse mein Heil ihn schauen!"

[1f.] „mein Gott" ist wahrscheinlich Glosse. [3] mibbor. [9] Sinngemäße Übersetzung; lies ma'uzzaekha. [10] jiqrae? [15] „in der Not" ist wohl nach der Parallelstelle zugesetzt. [16] Oder we'arwehu „ich labe ihn"?

[1f.] Gott der freundliche Wirt wie 23 u. ö., vgl. zum Bilde 1. M. 19, 8. [3] Vgl. Hos. 9, 8. [5f.] Die Gefahren werden als böse Dämonen vorgestellt. Der Pfeil ist wohl der gefährliche Sonnenstrahl (121, 6), die „Seuche" (vgl. 5. M. 32, 24) der Samum. [12] Spr. 3, 23. [15f.] 50, 15 u. 23.

Man kann dieses Lied wegen des starken Gotterlebens, das sich in ihm in begeisterter Sprache ausspricht, das hohe Lied des Gottvertrauens nennen. Sehr fein hat Kittel dazu gesagt: „Das Große an unserm Liede ist, daß es das, was unsre Väter die providentia specialissima (Gottes Vorsehung über den Frommen) nannten, in ganz unvergleichlicher Weise zum Ausdruck bringt." In teils freundlichen, teils gewaltigen Bildern, die freilich nicht immer neu sind, und in leuchtenden Farben stellt uns der Dichter den reichen Segen vor Augen, den Gott als Lohn für diese hohe religiöse Tugend schenkt: Bewahrung vor allerlei Schrecknissen, Krieg, wilden und giftigen Tieren, im besonderen aber vor dämonischen Krankheiten, durch Gottes gute Geister, die den Frommen schützend umschweben, ihn führen und „auf Händen tragen", wie der Dichter so schön sagt, und Begnadigung mit langem Leben. Darin spricht sich das Lebensideal weiter Kreise der Frommen Israels aus: sie erwarteten als Lohn für ihre Frömmigkeit ein von schweren Anfechtungen freies und vor allem ein langes Leben, und als höchsten Triumph desselben die Freude über den Untergang ihrer Feinde, der Gottlosen.

Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß hier wie öfters in den Psalmen nur von Gottes Schutz vor allerlei Nöten und Leiden gesprochen wird, nicht von der Kraft zum Handeln, die das Gottvertrauen entbinden soll. Auch das ist ein bedeutsames Merkmal des von den Frommen erstrebten religiösen Ideals: es ist nicht das Leben der Helden im Kampfe um die höchsten geistigen Güter und der Märtyrer des Glaubens, nach dem ihr Sinn steht, sondern das stille bescheidene Dasein des einfachen Mannes, der in Frieden seinen Acker bestellen und sein Geschäft betreiben möchte und so sich seines Gottes freuen will. Nicht umsonst nennen sich ja, wie wir gesehen haben, die in den Psalmen redenden Frommen gern die „Armen", die „Gedrückten" und die „Stillen im Lande". Sie werden es allermeist wirklich gewesen sein.

Nach alter Überlieferung ist der Psalm im Wechselchor vorgetragen worden. Darauf führt auch der Stil des Liedes. Im Hauptteil hat er die Form der priesterlichen Gnadenverkündigung, und im Abgesang führt der Dichter Gott im Orakelstil selbst redend ein, läßt ihn also gleichsam sein Amen zu den Heilsversicherungen sprechen. Aber diese Stilformen des Gebets sind wohl nur noch poetischer Schmuck, wie meist in den geistlichen Liedern. Wahrscheinlich ist das schöne Gedicht nicht für liturgische Zwecke gedichtet worden.

In Psalm 11 und 52 spiegeln sich ohne Frage ganz persönliche Verhältnisse wieder. Die Dichter dieser Lieder sind führende Männer im Kreise der Frommen, die sich im

Kampfe mit dem Kleinglauben der Ihrigen und dem Haß der Gottlosen auf den Felsengrund des Gottvertrauens stellen und durch ihren fröhlichen Glauben andern die Kraft geben, Zweifel und Angst zu überwinden. Beide Lieder bekommen durch diesen Gegensatz zur umgebenden Welt, der sie veranlaßt hat, den Charakter erhebender persönlicher Bekenntnisse und sind wertvolle Quellen für die dem Psalter zu entnehmenden religiösen Charakterbilder.

11.

[1]Der Herr ist meine Zuflucht!
Was saget ihr da zu mir: „Flieh ‹schnell› wie das Vöglein!"
[2]„Ach ja, die Gottlosen spannen den Bogen,
haben den Pfeil ‹auf die Sehne› gelegt,
Um im Dunkel zu schießen die redlichen Herzen!
[3]Wenn die Grundpfeiler eingestürzt werden,
was hat der Fromme geschafft?" –

[4]Gott sitzt in seinem heiligen Palast,
der Herr hat im Himmel seinen Thron,
Seine Augen schauen ‹auf die Welt›, seine Wimpern prüfen die Menschen,
[5]‹Es prüfet der Herr Fromme und Sünder›
und die Gewalttat lieben, haßt seine Seele.
[6]Er läßt auf sie regnen ‹Glühkohle› und Schwefel,
und glutiger Wind ist ihr Becheranteil,
[7]Denn gerecht ist der Herr, liebt gerechtes Gericht,
die Frommen schauen sein Antlitz!

[1] nudhi maher kemo ṣippor. [2] ʿale methar.

[1] Vgl. 7, 1. [2f.] Vgl. 4,7. [2] 7, 13f. 64, 4f. [3] 75, 4 82, 5 [4] Vgl. 14, 2 33, 13ff.; 18, 7 29, 9 9, 8 103, 19 113, 5. [6] Der Dichter will wohl an 1. M. 19 erinnern vgl. aber auch 140, 11. — Vgl. 16, 5. [7] 99, 4; 17, 15 (140, 14).

Das erste Gesätz ist stilistisch höchst originell: es ist ein kleines Zwiegespräch zwischen dem Dichter und den verzagten Frommen in seiner Umgebung. Diese wollen mutlos die Hände in den Schoß legen, da nun doch einmal nicht Gott und sein Wille auf Erden herrschen, sondern die Sünder. Er aber weist diesen Kleinglauben, der mutlos das Feld räumen will, oder vielleicht Lebensgefahr für den Führer der Frommen fürchtet (v. 1), stolz zurück und bekennt sich nur um so freudiger zu dem Gott, der im Regiment sitzt und Gericht halten wird über die Gottlosen zu seiner Zeit. Mit dem Trost des Lohnes für ausharrendes Gottvertrauen im „Schauen Gottes" schließt das freundliche Liedchen. Dieser Ausdruck ist wohl nach 27, 4 36, 8ff. 63, 3ff. zu verstehen von dem Glück der Gottesgemeinschaft in den kultischen Feiern, das der Gottesfriede in dem von Sündern gereinigten Lande noch größer machen wird.

52.

[3]Was rühmst du dich der Bosheit, du Held,
‹wider die Frommen des Herrn›!
[4]Verderben sinnst du nur immer, ‹du Ränkeschmied›,
Deine Zunge ist wie ein scharfes Messer,
[5]Du hast Böses lieber denn Gutes, sprichst lieber Lüge als Wahrheit,
[6]Ja, du liebst nur Vernichtungsworte, trugbergende Zunge!

[7]So wird dich Gott denn für immer einreißen,
‹dich zerschmettern›, aus der Behausung dich raffen,

Dich entwurzeln aus der Lebenden Land!
[8]Das sehen die Frommen und schaudern und spotten seiner:
[9]„Seht da den Mann, der verschmähte den Herrn als ⟨seine Zuflucht⟩,
Der da baute auf seines Reichtums Fülle, ⟨auf seine Schätze⟩ pochte!"

[10]Ich bin wie ein grünender Ölbaum im Hause des Herrn,
Ich traue der Gnade des Herrn immer und ewig.
[11]Allezeit will ich dir danken für dein Tun,
⟨Will künden⟩ deinen Namen so hold vor deinen Frommen!

[3] Nur sinngemäße Wiedergabe des entstellten Textes. [8] 100, 5 u. ö. [4] Mit leichter Umstellung, aber alles ist nur Vermutung. Vgl. 5, 10. — 57, 5 64, 4. [5] Vgl. den Gebrauch des Verbums „lieben" in Sprüche 17, 19 u. ö. [6] 120, 3; vgl. 35, 25, wo auch der charakteristische Ausdruck bala' („verschlingen") gebraucht ist. [7] Derselbe Übergang bei der Ankündigung des Gottesgerichtes im prophetischen Stil Ez. 16, 43 Jes. 66, 4 — Nachbildung von Jes. 22, 17f.? — 27, 13 u. ö. [8f.] 40, 4f. 69, 33 (hiernach haben einige korrigiert: wejaronnu „sie jubeln", was auch gut passen würde); vgl. 58, 11. — 37, 39 u. o. [9] Zum Spottmotiv vgl. Jes. 14, 10ff. [10] Ein beliebtes Bild, vgl. Jer. 11, 16 und auch 92, 13f. [11] 22, 22 54, 8 22, 26 u. ö.

In diesem Liede stehen sich zwei hervorragende Persönlichkeiten der einander bekämpfenden Parteien der Frommen und Gottlosen gegenüber. Das kann u. E. aus der wohl beabsichtigten Anlehnung an die ganz persönliche prophetische Dichtung Jes. 22, 15ff. mit ziemlicher Sicherheit geschlossen werden. Nicht jeder Fromme konnte sein Verhältnis zu einem seiner Gegner in Bild und Sprache eines Jesaja kleiden, der einst einen hochmögenden Ausländer am Hofe von Jerusalem mit stolzen Worten in die Schranken wies. Dürften wir in der Aussage V. 10 nicht bloß ein schönes Bild sehen, sondern einen Hinweis auf die enge Beziehung des Dichters zum Tempel, so wäre das Lied mit Ps. 42f. und ähnlichen Erzeugnissen der persönlichen Gebetslieder zusammenzustellen. Doch bleibt hier bei dem Mangel an anschaulicher Schilderung alles im Halbdunkel.

2. Gruppe:

128.

[1]Wohl denen, die den Herrn fürchten, in seinen Wegen wandeln!

[2]Was deine Hände geschafft⟨en⟩, verzehrst du, wohl dir, du hast es gut!
[3]Dein Weib wie ein fruchtbarer Weinstock drinnen im Hause,
Deine Kinder wie Ölbaumpflänzchen rings um deinen Tisch!
[4]Ja, so wird der Mann gesegnet, der den Herrn fürchtet!

[5] Es segne dich der Herr aus Zion alle deine Tage,
[6]Lasse Kinder und Enkel dich schauen, — Friede über Israel!

[4] Lies hinne oder ki. [6] „schaue deine Lust an Jerusalems Glück" ist wohl Erklärung der Schlußbenediktion.

[1] 112, 1f. [3] 52, 10 [4] 24, 5f. [5] 134, 3, vgl. auch 20, 3.

Was bei Ps. 91 über das Lebensideal der Frommen gesagt wurde, wird durch dieses Liedchen, das mit zwei Bildern aus der umgebenden Natur eine entzückende Szene des häuslichen Kleinlebens malt, bestätigt. Den Segen der Gottesfurcht — fromm sein heißt für das alte Israel Gott fürchten (s. o. S. 203) — spürt der Fromme in dem rührend bescheidenen Glück seines Hauses, in Feld, Garten und Stall, die ihm des Lebens Notdurft fristen, in Weib und Kindern, die um den gewiß nicht üppig besetzten Tisch sich munter sammeln. Je mehr ihrer sind, umso besser! Kindernot kennt der genügsame Orientale nicht, in Israel war vielmehr Kinderlosigkeit von jeher eine Schande. Man

beachte hier aber vor allem die Aussage V. 2: Das höchste Glück ist, daß man genießen darf, was man selber im Schweiße des Angesichts erworben hat. Welche entsagungsvolle und doch stolze Bescheidenheit! Und was für schlimme Zeiten mußten über Israel gekommen sein, wenn die Frommen es als Gotteslohn betrachteten, daß sie ihren Acker und Garten in Frieden ernten konnten! Solche gelegentlichen Äußerungen aus dem Kreise der „Armen" sind geschichtlich von unschätzbarem Werte. Man lese nun noch einmal Ps. 129 (o. S. 235ff.).

Das Liedchen lenkt in dem liturgisch gehaltenen Abgesang den Blick vom Glück des Einzelnen fort zu dem der Gesamtheit. In Jerusalems und Israels Gedeihen vollendet sich erst der Segen, mit dem Gott jeden Frommen belohnt, vgl. o. S. 201f. „Das ist echte Art Israels gewesen zu allen Zeiten — manchen Nationen zum Vorbild!" (Kittel).

131.

[1]Herr, ich bin nicht hochfahrend, mein Blick ist nicht stolz,
Ich hab' nicht Großes im Sinn und was mir nicht ansteht;
[2]Ja, mein Herz ward ruhig und still wie ein Entwöhntes bei der Mutter,
Wie ein Entwöhntes ruhet mein Herz! —

[3]Israel, harre des Herrn jetzt und immerdar!

[1] Vgl. 101, 5, Spr. 6, 17; Jes. 57, 20 wird das Gegenteil von den Gottlosen ausgesagt.

Mit freier Verwendung eines Goetheschen Wortes könnte man dieses Liedchen „das lieblichste kleine Ganze, das uns lyrisch erhalten ist" nennen. Es ist eine religiöse Dichtung von rührender Innigkeit, die demütig-kindliche Sprache eines Frommen, der nach dem Kampf mit der Sünde im Herzen und nach jugendlich leidenschaftlichem Streben nach Hohem und Höchstem den Frieden Gottes gefunden hat. Wir lauschen hier dem Beten eines jener „Stillen im Lande", deren Herzen der rechte Boden waren für den Samen des Evangeliums von der Vaterliebe Gottes. Hätten wir doch im Psalter mehr solcher Zeugnisse aus den Kreisen des Israel nach dem Geist!

Dem Stil nach ist das Lied ein verselbständigtes Gebetsmotiv, nämlich eine Unschuldsbeteuerung (vgl. o. S. 202ff.). Aber was hat die stille Größe der Frömmigkeit des Dichters aus diesem beliebten und so oft mit breiter Selbstgefälligkeit vorgetragenen Motiv gemacht!

Der schöne liturgische Spruch, durch den das ganz persönliche Lied später zum Bekenntnis der betenden Gemeinde gemacht worden ist, klingt wie ein priesterliches Amen.

4. Pilgerlieder.

Bei der Besprechung der Prozessionshymnen (o. S. 9ff.) ist bereits kurz auf die Gattung der Wallfahrtslieder hingewiesen. Wie alle mit der kultischen Frömmigkeit verbundene Dichtung ist sie aus einem uralten heiligen Ritus erwachsen, nämlich aus der Sitte der Pilgerfahrt zu den heiligen Stätten Israels, vgl. 2. M. 23, 17. Die Lieder der wallfahrenden Festgenossen sind also gleichsam Rhythmus und Musik dieses Ritus. Er war in allen Religionen des alten Altertums lebendig, nicht bloß in Israel, und er lebt noch heute unter uns im Kult der katholischen Kirchen in der ganzen Sinnlichkeit primitiver Religiosität. Man lese einmal die mit Künstleraugen geschauten Wallfahrtsszenen, die uns F. Gregorovius in seinen „Wanderjahren in Italien" (II S. 84ff.) so anschaulich gemalt hat.

Von der religiösen Dichtung, die im Anschluß an die Wallfahrtsfeste des alten Israel gesungen worden ist, ist uns wohl nichts erhalten geblieben. Aber wir hören etwas wie einen letzten Nachklang davon, wenn wir den weihevollen Pilgerchoral lesen, den Jesaja (2, 2ff.) die Völkerwelt anstimmen läßt, wenn sie dereinst im Gottesreich zum Tempel des Herrn zieht. Die Pilgerlieder, die im Psalter Aufnahme gefunden haben (außer Ps. 84 u. 122 die Hymnen Ps. 48 u. 87), sind wohl alle Zionlieder

der Diasporajuden. Sie feiern Jerusalem als Inhalt alles religiösen Denkens und Fühlens, sind gleichsam alle auf den einen Ton gestimmt: „Jerusalem, du hochgebaute Stadt, wollt' Gott, ich wär' in dir!" Daraus darf geschlossen werden, daß sie nicht der ältesten Zeit angehören, sondern den ersten Jahrhunderten der jüdischen Kirche, als der Tempel wieder erbaut war und der Opferkult im alten Glanze erstrahlte. Darauf führt auch ihre dichterische Sprache. Wir müssen es vom Standpunkt der Religions- und Literaturforschung aus bedauern, daß so dürftige Reste dieser Gattung auf uns gekommen sind, in der, wie wohl kaum sonst in einer lyrischen Dichtungsart, echte Volkspoesie und Kunstpoesie nebeneinander geblüht haben wird. Aber wir haben aus den erhaltenen vier Liedern den Eindruck, daß uns hier Perlen dieser Gattung erhalten sind.

84.

[2]Wie lieblich ist deine Wohnung, Herr unser Gott!
[3]Es sehnte sich, ‹es verging› meine Seele nach den Höfen des Herrn, –
Nun jauchzet mein Herz und mein Leib dem lebendigen Gott!
[4]Auch das Vöglein hat ein Haus gefunden,‹›[4] seine Jungen zu betten,
Bei deinen Altären, o Herr,‹›[4] mein König und Gott!

[5]Wohl denen, die dein Haus bewohnen, beständig dich preisen!
[6]Wohl jedem Menschen,
der in dir Kraft hat,
auf ‹Wallfahrten› sinnend!
[7]Wenn sie wandern durchs Tränental, ‹wird's› ihnen zum Quellort,
‹In Segen hüllt es der Herr›;
[8]Sie ziehn ‹von Station zu Station›, ‹schauen Gott› auf Zion:
[9]„Herr‹›[9] Zebaoth, höre mein flehentlich Beten,
o neige dein Ohr, Gott Jakobs!
[10]‹Herr unser Schild›, blick her, und schau' auf deines Gesalbten Antlitz!"

[11]Ja, ein Tag in deinen Höfen ist besser als tausend ‹daheim›;
Lieber die Schwelle des Hauses meines Gottes,
als Wohnung in den Zelten des Frevels!
[12]Der Herr ist Zinne und Schild,
Huld und Ehre verleiht ‹er›,
versagt nicht Gutes unsträflichem Wandel!

[13]Herr unser Gott, o wohl dem Menschen, der dir vertraut!

[4] deror (Wildtaube? Schwalbe?) u. qen lah sind wohl alte Erklärungen. Die Aussage verbindet Wirklichkeit und Bild miteinander. [6] 'oz lamo? — Der Text ist gewiß nicht in Ordnung. [7] Oder: das Bakhatal (Tal mit Balsamstauden)? Es ist wohl poetisch veranschaulichend ein bestimmtes Tal genannt, dessen Öde das Gefühl, durch die Wüste zu wandern, erzeugte. Solche gibt es in dem östlichen Steilabfall des paläst. Gebirgslandes viele. — Der Sinn der Schlußreihe ist nur zu erraten. [8] Ist wohl nach 48, 14 zu deuten (o. S. 17ff.). [9] Ohne 'elohim u. tephillathi.

[3] Vgl. 42, 3; 63, 2; 65, 5; [4] 5, 3. [7] Vgl. 23, 4. Der Dichter scheint sich auch mit Absicht an prophetische Aussagen wie Jes. 41, 18; 43, 19f. anzulehnen. — Vgl. 65, 14. [10] Vgl. 28, 8; 89, 39 u. 52.

122.

[1]Ich freute mich, als man mir sagte: Laßt uns wallen zum Tempel!
[2]So ‹stehen› denn unsere Füße in deinen Toren, Jerusalem.

[3]Jerusalem, du stolze Stadt ohne Breschen und Lücken,
[4]Wohin die Stämme wallfahrten, ‹Israels› Stämme!

Gesetz für Israel ist es, ‹den Herrn dort› zu preisen,
[5]Denn dorten standen einst Throne‹ › des Davidhauses!

[6]Wünschet Jerusalem Heil: Friede in deinen ‹Zelten›!
[7]Heil herrsche in deinen Mauern, Friede in deinen Burgen!

[8]Für meine Brüder und meine Nächsten laß mich Heil dir wünschen,‹ ›
Für das Haus des Herrn, unsres Gottes, will dein Bestes ich suchen!

[2] Oder: standen? [3] Wörtlich: welche so recht in sich zusammengefügt ist. Oder: šeḥebhra lah „die eine geschlossene Gemeinschaft darstellt“? [4] Es ist wohl jisra'el zu lesen, und dann šam lejahwae. [5] Da wohl einheitliches Versmaß (Fünfer 3:2) durchläuft, wird „zum Gericht“ erklärender Zusatz sein.

Ps. 84 und 122 sind klassische Beispiele für israelitische Pilgerlieder. Ps. 84 sangen wohl die nach Jerusalem wallfahrenden Scharen im Anblick der heiligen Stadt oder beim Heraufziehen zum Tempel, wenn man an den starken Mauern und Türmen, die den Tempelplatz umschlossen, hinzog.

Die Sehnsucht des in der Diaspora lebenden Israel nach dem sichtbaren religiösen Mittelpunkt, seinem heiligen Rom, kommt in dem Liede ergreifend zum Ausdruck. Das Schauen des Herrn in der Pracht seines Hauses und des dort geübten reichen Opferkults ist das höchste Gut des Sängers. Hierin überragt das schlichte, und doch so wohllautende Lied die kunstvolleren Wallfahrerhymnen Ps. 48 und 87. Besonders schön ist das innige Gebet, mit dem die Pilger vor Gott treten (V. 9): sie erbitten nichts für sich persönlich, sondern flehen nur um den Segen des Herrn über sein Volk, auf dem die Verheißungen ruhen. Wir sehen daraus, daß auch die Frömmigkeit des Diasporajudentums aufs stärkste von der Hoffnung auf das Gottesreich in und durch Israel bestimmt war.

Ps. 122 ist entweder in den Vorhöfen des Tempels gesungen worden oder beim Abschied der Pilger von der heiligen Stadt (vgl. V. 2). Auch den Dichter dieses zarten Liedes haben wir unter der Menge der Diaspora-Juden zu suchen, die jährlich nach altheiligem Brauch (vgl. 2. M. 23, 17 u. ö.) zu den großen Festen nach Jerusalem zogen, denn es ist offenbar unter dem unmittelbaren erhebenden Eindruck einer solchen Pilgerfahrt gedichtet worden. In Stimmung und Gedankenführung ist es den genannten Zionhymnen verwandt, ein glücklicher poetischer Ausdruck des religiös-nationalen Hochgefühls, das in stolzen Erinnerungen an Israels Glanzzeit fest gewurzelt ist, und wohl auch der mutigen Hoffnung auf das kommende herrliche Reich des David-Messias (V. 5). Das ist's, was die Herzen der frommen Pilger im Anblick Jerusalems höher schlagen ließ. Auch hier stellt sich das Gebet um Israels und des Tempels Heil wie von selbst ein. Der gleiche Glaube, die gleiche Hoffnung verbindet die Frommen daheim und draußen in der Welt zu einer großen, um Jerusalem gescharten Gemeinde. Jerusalem ist der Glockenton, der dies fromme Lied mit seinen sanften Schwingungen begleitet, besonders im Schluß (V. 6ff.), wo der Dichter sinnig mit diesem Namen, aus dem der Israelit das Wort Friede heraushörte, spielt (vgl. o. S. 61).

5. Königsoden.

Dichtungen, deren Inhalt die Person des Königs und die mit dem Königtum verbundenen religiösen Ideen und Vorstellungen waren, hat es in Israel seit der Glanzzeit des nationalen Königtums viele gegeben. Die älteste dieser Art ist vielleicht der politische Spruch über Juda 1. M. 49, 9—12. Wir haben in dem Bitt- und Dankgebet Ps. 20 u. 21 (vgl. o. S. 97ff. u. 119ff.) schon Proben dieser Gattung kennen gelernt. Nach Stil und Sprache werden wir in dieser Poesie, die besonders an den Königshöfen durch berufene Dichter gepflegt worden ist, eine Abart der altorientalischen

Königslieder zu sehen haben, von denen wir Reste in der babylonischen und ägyptischen religiösen Poesie haben. In der Tat läßt sich der eigenartige liturgische Stil und die Form der prophetischen bezw. priesterlichen Verkündigung des göttlichen Willens, die für die Form der genannten Psalmen bezeichnend sind, auch außerhalb Israels nachweisen.

Außer solchen auf den liturgischen Gebetston gestimmten Königsliedern hat es noch eine andere Untergattung gegeben, die wir als *Oden* bezeichnen wollen. Ihr gemeinsames Merkmal ist das Fehlen jeder kultischen Beziehung in diesen Liedern und ihr *hymnischer* Grundzug. Trotzdem diese Oden in sehr verschiedenen Stilformen auftreten, als Gebet, als Orakel, als dramatisch bewegtes Einzelbild, als Selbstbekenntnis, so ist ihnen doch das eine gemeinsam, daß sie das Königtum und seinen geschichtlichen Träger *verherrlichen* wollen, indem sie dessen Stellung in Gottes Weltplan und damit seine einzigartige Bedeutung im Ganzen der religiös-nationalen Weltanschauung Israels aufzeigen. Inhaltlich gehören die Königsoden also genau genommen zur größeren Gattung der *prophetischen* Lyrik. Die später von der jüdischen und christlichen Kirche vollzogene Deutung solcher Lieder auf die Gestalt des Messias ist nur die dogmatische Folgerung aus ihrer ursprünglichen doppelten Einstellung: auf eine geschichtliche Einzelgestalt und zugleich auf eine große, in dieser verkörperte religiöse Idee.

Bei der geschichtlichen Deutung dieser Oden ist die neueste wissenschaftliche Forschung u. E. mit Recht von den Irrwegen früherer Erklärer wieder zurückgekommen. Sie hat darin – bewußt oder unbewußt – den lange Zeit viel zu wenig beachteten methodischen Gedanken Delitzsch's befolgt: „Das A. T. kennt kein Königtum, dem die Weltherrschaft verheißen und die Sohnschaft zugesprochen, als das davidische". Damit fällt die Beziehung solcher Lieder wie Ps. 2 u. 110 auf makkabäische Herrscher ohne weiteres dahin.

Wir besprechen zunächst die prophetisch abgestimmten Oden Ps. 2 u. 110 und den Gebetshymnus Ps. 72, dann die mehr liedhaften Oden Ps. 132 u. 101. Über den großen Hochzeitshymnus Ps. 45, der nach Inhalt und Form auch in diese Gattung gehört, wird unten im Zusammenhang der profanen Lyrik gehandelt werden.

2.

[1]Was tobet die Völkerwelt, was sinnen Nationen Eitles?
[2]Erdenkönige ‹beraten sich,› Fürsten schmieden Pläne miteinander:‹›
[3]„Ihre Bande laßt uns zerreißen, ihre Fesseln von uns werfen!"

[4]Der im Himmel thronet, lacht, es spottet ihrer der Herr –
[5]Dann aber spricht er‹› zu ihnen und schreckt sie ‹mit seinem Grimm›:
[6]„Ich habe meinen König gesetzt über Zion, meinen heiligen Berg!"

[7]Laßt mich reden ‹von› Gottes Ratschluß:
Er sprach zu mir: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt!
[8]Fordre,‹› so geb' ich dir
Völker zum Erbtum
und die Welt zum Besitz;
[9]Mit eiserner Keule zerschmettre, wie Töpfergeräte zerschmeiß sie!"

[10]Nun denn, ihr Könige, seid klug, laßt euch warnen, ihr irdischen Richter!
[11]Dienet dem Herrn mit Furcht, jauchzet ‹ihm› zu mit Beben,
[12]‹Huldiget ihm, daß er nicht zürne und ihr elend dahinfahrt›!
Denn um ein kleines entbrennet sein Zorn –
wohl allen, die bei ihm sich bergen!

[2] „Wider Jahwe und wider seinen Messias" sind wahrscheinlich nur erklärende Glossen zu den prophetisch geheimnisvollen Aussagen des 1. Gesätzes. [5] Lies uba-

haron 'appo. Vielleicht sind V. 5 u. 6 umzustellen. [6] Die Bedeutung des Verbums nasakhti dürfte die oben angedeutete sein. — Die Änderung der Aussage Gottes in die des messianischen Königs nach dem Vorbilde der griech. Übers. empfiehlt sich nicht. Man erwartet nach V. 4f. einen abrundenden Stichos. [8] Streiche mimmenni. [11] Man wird lō ergänzen dürfen. [12] Die Übersetzung ist nur ein Notbehelf, um die dunklen Worte našequ bar (Luther: küsset den Sohn, was ganz unmöglich ist!) zu ihrem Recht kommen zu lassen. Man hat richtig vermutet, daß das Verbum einen Huldigungsritus (die Füße küssen?) bezeichne. Vielleicht ist bar = Erdboden wie im Aramäischen bara.

[1] Vgl. 38,13, 4,3. [5f.] Vgl. die ähnlichen Übergänge 14,5 30,13; Jes. 3,14. [6] 110,2. [7] Vgl. 2. Sam. 7,11ff. Ps. 89,26ff. 110,3. Dem feierlichen Ausdruck liegt die uralte Adoptionsformel zugrunde, die uns im Cod. Hammurapi § 170f. erhalten ist. Im alten Orient war die Bezeichnung des Königs als Sohn eines Gottes (altbabylonisch heißt es: „der Gott, der mich erzeugt hat") ganz geläufig. In Ägypten verbanden sich damit nachweislich ganz sinnliche Vorstellungen. In der geistigen Religion Israels war das natürlich von vornherein ausgeschlossen. [8] Vgl. 72,8ff. [9] Vgl. hierzu die interessante Parallele in den „Psalmen Salomos" (o. S. 3) 17,25. — Das Bild ist in der prophetischen Lyrik beliebt, vgl. z. B. Jer. 19,11. [10] Der Übergang wie Jes. 28,22. 148,11. [11] Vgl. 18,45 und die gegenteilige Wendung 100,1. [12] 1,6.

Ps. 2 ist eine Königsode von stolzer prophetischer Haltung nach Stil, Sprache und Idee. Der Dichter tritt als Seher auf und kündet der rebellischen Völkerwelt das zukünftige Gericht an, das er in prophetischer Verzückung geschaut und gehört hat. Darum läuft das Lied in die Mahnung an die Heiden aus, sich dem Herrn der Welt zu beugen, ehe sein Zorn über sie hereinbricht. Das ist der Stil der prophetischen Gerichtsrede, vgl. z. B. die Parallele Jes. 28,22f.

Die Eingangsszene spielt auf Erden. Sie ist ein beliebtes Thema der eschatologischen Dichtung, vgl. Ps. 48 (o. S. 16ff.): die Heidenwelt in Aufruhr gegen Gott und sein Volk. In prächtigem Gegensatz dazu malt die zweite Szene, die uns urplötzlich in den Himmel versetzt, die erhabene Ruhe Gottes gegenüber dieser ohnmächtigen Empörung der Kreatur. Auch dieses Bild ist prophetischen Stils, vgl. Jes. 18,1ff. Aber schon läßt der Dichter in der Ferne die Sturmwolken des kommenden Gerichts sehen. Der König auf Zion, der das Gericht in Gottes Kraft auf Erden vollziehen soll, ist ja da, und er ist sich seines göttlichen Auftrages, Weltherrscher zu sein, voll bewußt. Der Sänger feiert ihn als solchen, indem er den „Sohn Gottes", wie der König in der Sprache des alten Orients heißt, im 3. Gesätz seine messianische Würde und Aufgabe in Orakelform aussprechen läßt: Gott hat ihm feierlich die Würde des theokratischen Herrschers zugesprochen und ihm die Welt zum Besitz gegeben. Damit erreicht die Dichtung ihren Höhepunkt: der König auf Zion hat die Macht über die Welt in Händen, und niemand kann sie ihm entreißen. Wehe denen, die gegen den Gesalbten Gottes rebellieren, Heil allen, die in Israels Gott sich bergen!

Das richtige Verständnis dieses hoheitsvollen Sanges vom Gottesgnadentum als Inbegriff königlicher Macht und Herrlichkeit ist u. E. von Kittel (Psalmen S. 7ff.) gegeben worden, wenn er sagt, daß die messianische mit der geschichtlichen Erklärung zu verbinden sei. Zunächst kann wohl darüber kein Zweifel mehr sein, daß diese Ode einen davidischen Herrscher der alten Zeit verherrlichen will. Sie ist der Hymnus eines begeisterten Hofpoeten zu Ehren seines Königs, vgl. darüber den lehrreichen Aufsatz von Gunkel: Die Königspsalmen (Preuß. Jahrbücher 158 [1914] S. 42ff.). Die Deutung des Liedes auf einen Herrscher aus dem hasmonäischen Geschlecht oder gar auf einen nichtjüdischen König darf als verfehlt unbeachtet bleiben, vgl. u. zu Ps. 110. Aber diese Feststellung allein genügt noch nicht zur Erklärung der Ode. Wir haben hier nicht bloß ein Beispiel dafür, daß ein judäischer Hofdichter in schrankenlosem Enthusiasmus von seinem Herrn und Könige beim Regierungsantritt Aussagen macht, wie sie eigentlich nur von den Großkönigen des alten Orients im Hofstil möglich waren: daß er zum Weltherrscher bestimmt sei, und daß er jede Rebellion der

Völker seines weiten Reiches, wie sie bei plötzlichem Thronwechsel ganz gewöhnlich waren, niederschlagen werde. Sondern diese Königsode ist mehr als der äußere israelitische Nachklang altorientalischer Hofdichtung. Sie ist der im Geist der prophetischen Religion Israels vertiefte Ausdruck der Idee der Weltherrschaft des davidischen Königs. Der zur Zeit in Jerusalem herrschende König wird im Lichte der Erfüllung der prophetischen Hoffnung vom weltumspannenden Gottesreich geschaut und verherrlicht. Nur so erklärt sich der Abgesang der Ode. Da wird nicht die Besiegung der rebellierenden Völker und ihre Unterwerfung unter das Szepter des Königs auf Zion als Folge seiner Weltherrscherwürde in Aussicht gestellt, wie man doch nach dem Vorhergehenden erwarten sollte, sondern die Unterwerfung unter Israels Gott, das Gottesgericht über die Widerspenstigen und, als Gegensatz dazu, das Heil für die, die bei dem großen und furchtbaren Weltenrichter Schutz suchen. Von hinten gesehen erscheint diese Ode also als ein mächtiger Hymnus auf Israels Gott als den Herrn und Richter der Welt, ein Glaubenslied vom kommenden Gottesreiche, in dem sich die Heiden mit Israel zur Anbetung des wahren Gottes vereinigen werden, vgl. dazu Ps. 47 und die eschatologischen Hymnen von Jahwes Königtum (o. S. 45ff.). Der Unterschied zwischen Ps. 2 und jenen Hymnen liegt in der stärkeren Betonung des Gerichtsgedankens und der Gestalt des geschichtlichen Herrschers auf Davids Thron als Werkzeug Gottes bei der Verwirklichung seines Heilswillens. Darin spiegelt sich wohl der Unterschied der Entstehungszeit dieser eschatologischen Lieder. Ps. 2 stammt aus einer Zeit, wo das Königtum in Israel als Träger der großen prophetischen Zukunftshoffnung im Mittelpunkt des national-religiösen Lebens stand, jene Hymnen vom Königtum Jahwes dagegen aus der Zeit nach 586, wo die Fremdherrschaft und das mehr geistliche Ideal vom Volke Gottes, das in den Kreisen des Klerus gepflegt wurde, das alte nationale Königsideal verblassen ließen.

Die Frage, auf welchen König der alten Zeit Ps. 2 gedichtet sein mag, können wir natürlich nicht beantworten. Sie ist auch von untergeordneter Bedeutung gegenüber der kulturgeschichtlich wichtigen Tatsache, daß schon in alter Zeit das prophetische Weltherrschaftsideal Gegenstand der israelitischen Hofdichtung gewesen ist. Diese ist also nicht bloß äußerliche Nachahmung altorientalischer Herrscherpoesie gewesen, Übertragung einer in Babylon und Ägypten entstandenen Idee auf die Kleinkönige Israels, wie man gesagt hat.

Ps. 110 entzieht sich wegen seiner dunklen Sprache und der vielen Verderbnisse im Text dem vollen Verständnis.

Der Text lautet, soweit er sich annähernd verstehen läßt:

110.

[1]Also sprach Gott zu meinem Herrn:
„Sitz hin zu meiner Rechten ‹für immer›,
und ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße!
[2]Dein machtvolles Szepter ‹strecke› aus von Zion —
sei Herr inmitten deiner Feinde!
[3]‹Bei dir ist Herrschaft, seitdem du geboren!›
. . . . . .
[4]Geschworen hat Gott, und wird ihn nicht reuen:
Du bist Priester auf ewig nach Melchisedeq's Art!
. . . . . .
. . . . . .

[1] Vielleicht ist zu lesen ʿade—ʿad weʾašith. [2] šelaḥ. [3] ʿimmekha nedibhuth mijjom huḥalekha? (so nach Vorschlägen von Schlögl und Rießler). [4] Ezech. 19,11; Ps. 72,8 4. M. 24,19. [5] 2,12. [6] 46,9ff.

Der Text dieser Ode, die ohne Zweifel eine ganz originelle Dichtung innerhalb ihrer Gattung ist, liegt leider so sehr im Argen, daß eine einigermaßen sichere Über-

setzung des Ganzen nicht möglich ist. Wir haben uns begnügt, die Stellen wiederzugeben, die ohne größere Eingriffe verständlich sind. Aus V. 3b hat noch niemand eine dem Gesamtcharakter des Liedes angemessene Aussage herausgebracht; desgl. aus V. 5–7. Es verlohnt sich nicht, die vielen Verbesserungsvorschläge zu erwähnen, da ja alles nur geraten ist. Was wir jetzt in V. 5–7 lesen, sind nicht einmal mehr rhythmische Gebilde, sondern Prosasätze. Sie lauten wörtlich übersetzt so:

5 Der Herr zu deiner Rechten, er zerschmettert am Tage seines Zorns Könige;
6 er hält Gericht unter den Völkern, er füllt an mit Leichen, er zerschmettert die Häupter auf weitem Lande; 7 aus dem Bache am Wege trinkt er, darum erhebt er das Haupt. –

Der Inhalt dieser Ode ist in die Form göttlicher Offenbarungsworte gefaßt, die der Dichter verkündet. Er tritt also als Prophet auf, wie das im Stil altorientalischer Hofdichtung Sitte war, vgl. u. S. 252 u. II 1b. Das erste Orakel, das geradezu eine „Offenbarung" (ne'um) genannt wird, verkündet die Weltherrscherwürde des gefeierten Königs in Zion: er sitzt zur Rechten Gottes, d. h. er ist sein nächster Vertrauter, sein Stellvertreter in der Herrschaft über die Völkerwelt, die er Kraft seines göttlichen Amtes unterwerfen und zur Anerkennung seiner Würde zwingen wird, vgl, 2, 8 f. u. 72, 9ff. Dann werden sie vor seinem Throne niederfallen und er wird ihnen den Fuß auf den Nacken setzen zum Zeichen ihrer Dienstbarkeit. So war es Kriegsrecht im orientalischen Altertum. Daraus ist die in V. 1 nachklingende uralte Ergebenheitsformel „ich bin der Schemel deiner Füße" entstanden.

Das zweite Orakel ergeht in Form eines feierlichen Schwurs Gottes und hat zum Inhalt die Priesterwürde des Königs, an den die Ode gerichtet ist. Er soll ein priesterlicher Herrscher sein, wie die Könige im alten Orient alle waren und wie besonders jener alte König von Jerusalem, Melchisedek, von dem die Sage Israels allerlei zu erzählen wußte. So gab es eine alte Lokalsage, der zufolge Melchisedek sogar dem Erzvater Abraham seine Huldigung dargebracht hatte, vgl. 1. M. 14. Diese sagenhaft ausgeschmückte Gestalt Melchisedek's dürfte übrigens geschichtlich sein, ein Priesterkönig in dem vorisraelitischen Jerusalem, als noch die kananäischen Jebusiter Herren dieses uralten festen Platzes waren. Priesterliche Würde eignete natürlich auch den alten Königen Israels, wovon ja im A. T. öfter erzählt wird (vgl. z. B. 2. Sam. 6, 14ff). Wenn nun in der vorliegenden Ode diese Seite der königlichen Machtstellung mit sichtlichem Eifer betont wird, so liegt darin wahrscheinlich eine gewisse Polemik gegen Bestrebungen, die die priesterliche Würde und Aufgabe des Königs zu schmälern oder zu beseitigen suchten. Kämpfe zwischen Königtum und Hierarchie sind gewiß auch im alten Israel ausgefochten worden, nur wissen wir nichts Sicheres darüber. Immerhin darf die Legende von König Ussia's Strafe für seinen Eingriff in die Opferrechte der Priester (2. Chron. 26, 16ff.) als Erinnerung an solche Kämpfe angesehen werden. In Ps. 110 tritt also ein Hofpoet in schwungvoller Sprache und mit prophetischer Geste für die alte volle Würde seines königlichen Herrn als Priester und Herrscher, geistlicher und weltlicher Fürst ein.

Wie es scheint, spricht der Schluß der Ode von dem Gericht, das der von Gott in Zion eingesetzte Herrscher mit seiner Hülfe vollziehen wird. Bei der inhaltlichen Verwandtschaft zwischen Ps. 2 und 110 wird man diese Aussagen nach 2, 1ff. deuten dürfen. Das führt dann weiter zu der Erwägung, daß auch die Ode Ps. 110 ein prophetisch-messianisches Huldigungslied an einen judäischen König des Davidhauses ist, wohl für den Tag seiner Thronbesteigung. Dazu würde die V. 3 aufgenommene Textverbesserung passen. Die Frage nach der Person des gefeierten Herrschers muß natürlich auch hier unterbleiben. Nur das sei gesagt, daß die noch immer nachdrücklich vertretene Ansicht, Ps. 110 gehe sicher auf den makkabäischen Fürsten Simon, der i. J. 142 zum „Fürsten und Hohenpriester auf ewig" eingesetzt wurde (1. Makk. 14, 41), u. E. unhaltbar ist, angesichts der Tatsache, daß Simon aus priesterlichem Geschlecht stammte, mithin das Neue an seiner Würde gerade nicht das Hierarchische war, sondern die weltliche Führerstellung. Diese also müßte der Huldigungsgruß Ps. 110 unterstreichen, wenn er auf den Makkabäer Simon gedichtet sein soll,

nicht die Priesterwürde. Dieser Gegengrund gegen so späte Herkunft der Ode scheint uns beweiskräftiger zu sein als der Hinweis auf den Epigonencharakter der jüdischen Dichtkunst im 2. Jhrhdt. v. Chr., zu dem Ps. 110 (u. Ps. 2), wie man sagt, nicht recht paßt, und auf den Mangel prophetischen Geistes, den angeblich die Zeitgenossen der Makkabäer lebhaft empfunden hätten. Wir haben viel zu wenig literarische Zeugnisse, um solche Behauptungen wagen und gar in die Beweisführung einstellen zu dürfen.

Zum Verständnis des religiös-nationalen Geistes, von dem die Ode getragen ist, ist heranzuziehen, was bei Ps. 2 über das Königsideal gesagt wurde.

72.

[1]Gott, gib dem Könige ‹dein richterlich Walten›
und dem Herrscher den Geist deines Rechtens,
[2]‹Daß er› dein Volk in Gerechtigkeit ‹richte›, deine Niedren nach Recht!
[3]So werden Heil dem Volke
die Berge tragen
und die Hügel Gerechtigkeit!

[4]Er wird richten die Niedren im Volk, wird Hilfe den Armen schaffen,
Den Bedrücker zermalmen,
[5]‹Er wird leben›, solang der Mond
und die Sonne scheinen,
auf Geschlecht und Geschlecht,
[6]Erquickend wie Regen auf Wiesen, wie Schauer, die das Land ‹besprengen›.
[7]So sproßt in seinen Tagen ‹das Recht›
und Fülle des Heils, bis der Mond nimmer scheint!

[8]Er wird herrschen von Meer zu Meer, vom Strom bis zu den Enden der Erde,
[9]‹Seine Dränger› solln sich ihm beugen und seine Feinde den Boden küssen,
[10]Tarsis' und der Seeländer Könige Gaben ihm bringen,
Sabas und Meroes Herrscher Tribut entrichten,
[11]Ihm sollen huld'gen alle Könige der Welt, alle Völker ihm dienen!‹›

[15]Es lebe der König, ‹man schenke› ihm Gold von Saba,
Für ihn soll man immerdar beten, allezeit ihn segnen!
[16]‹Fülle› des Korns im Lande, daß es klingt auf den Gipfeln der Berge,
‹Seine› Frucht wie des Libanons Wuchs!‹›
[17]‹›Solange die Sonne strahlt, ‹sprosse› sein Name!
Alle Völker sollen beglückt sein in ihm,
‹alle Nationen› ihn preisen und loben!

[4] So, falls der Text in Ordnung ist. [10] Sebha' ist vielleicht nicht Meroe, sondern ein am arabischen Meerbusen liegendes Land; für den Sinn macht das nichts aus. [12—14] sind wohl Zitate zum Motiv der Verherrlichung des im Könige verkörperten Gerechtigkeitsideals. V. 12 ist = Hiob 29, 12. Die Verse, die wenigstens nach V. 4—7 stehen müßten, lauten:

[12]Er rettet den klagenden Armen, den Bedürft'gen und wer ohne Beistand,
[13]Er erbarmt sich der Geringsten im Volke, schafft Heil allen darbenden Seelen,
[14]Von Druck und Gewalt erlöset er sie,
und teuer ist ihm ihr Leben.

[15] Lies wejuttan. [16] Die 2. Hälfte ist nur zum Teil übersetzbar, doch ist wohl auch hier vom Segen des Landes die Rede. Die Beziehung auf die Nachkommenschaft des Herrschers würde einen zu harten Gedankenübergang ergeben. Oder ist von der Mehrung der Bevölkerung die Rede? — Vom Klingen des im Wind bewegten

reifen Kornes spricht auch die arabische Dichtung, vgl. Delitzsch. [17] „Sein Name bleibe in Ewigkeit" ist wohl Erklärung zum folgenden. —

[3] 85, 12. [4] Vgl. dazu die Antithese Jer. 22, 13 ff. [5] 89, 37 f. 45, 7. [7] Hiob 14, 12. [8] Sach. 9, 10. [9] 2, 11 f. [10] 45, 13. [17] Die Anspielung an 1. M. 12, 3 ist wohl beabsichtigt.

Ps. 72 ist ein üppiger Strauß von Segenswünschen für einen israelitischen König, den wir uns nach V. 15 zu seinem Regierungsantritt im Namen des Volkes dargebracht denken müssen. Wie der Dichter hier in hohen Worten Gottes Huld und Gnade auf den Herrscher herabfleht, so, sagt er ebenda, sollen die Untertanen allezeit betend ihres Königs gedenken. Ist er doch kein Fremdling und Thronräuber, sondern ein „Königssohn", wie es in V. 1 wörtlich heißt, d. h. geborner Herrscher, der rechtmäßige Erbe auf seines Vaters Thron, ein Glied der angestammten Dynastie, auf dem alle die großen Verheißungen ruhen, die Gott einst dem Ahnen gegeben zum Heil für sein Volk Israel. Da greift der Sänger in heiliger Begeisterung voll in die Saiten und feiert den jungen Herrscher als den idealen König, den erwarteten Bringer der Heilszeit, von dem Israel so gern singen und sagen hörte. So forderte es der Hofstil des alten Orients, von dem wir in diesem Psalm ein lehrreiches Beispiel haben. Alles, was Dichter und Propheten in Israel seit alters von dem herrlichen künftigen Könige ausgesagt haben, ist hier vereinigt zum Lobe des neuen Herrschers: seine Begabung mit göttlichem Geist zur rechten Übung des schweren Amtes, das ihm zugefallen ist, der Gerechtigkeit in Israel eine Stätte zu bereiten (vgl. Jes. 11, 1 ff., 32, 1 ff. und 15 ff.); der geistige und materielle Segen, der die unmittelbare Wirkung dieses seines gerechten Regiments für Israel sein soll (vgl. Jes. 11, 1 ff., 32, 1 ff. und 15 ff.), die ewige Dauer seines Königtums (vgl. Jes. 9, 5 f.) und der äußere Glanz seiner Weltherrschaft, die alle Völker unter dem Szepter dieses Gesalbten des Herrn vereinigen wird (vgl. Sach. 9, 10 und o. S. 145). Ja, die Könige der Welt werden vom fernsten Westen (Tarsis und den Seeländern d. h. den Küsten des Mittelmeers) und vom tiefsten Süden her (Saba und Aethiopien) in Jerusalem erscheinen und sich huldigend dem Weltherrscher zu Füßen werfen! Mit solchen Hoffnungen begrüßt jetzt Israel seinen neuen Herrscher.

Auch bei Ps. 72 wissen wir nicht, welchem Könige des alten Israel die Segenswünsche gelten. Sicher ist nur, daß sie einem solchen dargebracht werden. Alle Aussagen passen nur auf einen angestammten Herrscher, und solche hat Israel nur in vorexilischer Zeit gehabt. Man wird am ehesten an einen der späteren judäischen Könige denken dürfen. Darauf führt die besondere Betonung der sozialen Aufgabe des Herrschers, in der Verhältnisse nachklingen, die wir aus der Strafpredigt der großen Propheten genauer kennen, vgl. bes. Jes. 14, 32 den Ausdruck „die Elenden im Volke".

Die Überschrift des Psalms nennt den Namen Salomo, als sei Salomo der Verfasser. Das ist durch den Inhalt der Dichtung ohne weiteres ausgeschlossen. Aber vielleicht soll er damit garnicht als Verfasser bezeichnet werden, sondern als Gegenstand des Gebets, wie denn auch die Überschrift in der griechischen Übersetzung „auf Salomo" lautet. Zu dieser Ausdeutung hat wohl die Beziehung von V. 1–3 auf die Legende 1. Kön. 3, 5 ff. Veranlassung gegeben.

132.

[1]Gedenke, o Herr, dem David ‹seinen frommen Wandel›,
[2]Ihm, der seinem Herrn geschworen, gelobt Jakobs mächtigem Gott:
[3]„Nicht will ich mein Haus betreten, meine Lagerstätte besteigen,
[4]Nicht gönne ich Schlaf meinen Augen, Schlummer den Lidern,
[5]Bis eine Stätte dem Herrn ich gefunden,
eine Wohnstatt Jakobs mächtigem Gott!"

[6]„„Sieh', Kunde ward uns in Ephrat und wir fanden's in Ja'ars Gefild!
[7]Laßt uns ziehen zu seiner Wohnung, anbetend zu Füßen ihm fallen!""

[8]„Brich auf, o Herr, zu deiner Ruhstatt, du und dein Thron voller Macht!
[9]Deiner Priester Kleid sei ihr Rechttun,
deiner Frommen ‹Lobgesang töne›!
[10]Um Davids, deines Knechtes willen, blicke gnädig auf deinen Gesalbten!“

[11]Der Herr hat David geschworen, wahr ist's, nicht nimmt er's zurück —:
„Deiner leiblichen Söhne setz' ich einen auf den Thron dir.
[12]Wenn ‹› mein Gesetz sie beachten, ‹meine Gebote›, so ‹ich sie lehrte›,
Dann sitzen auch Enkel allzeit auf dem Thron dir!“

[13]Ja, der Herr hat Zion erwählet, ihn hat er zur Wohnung begehrt:
[14]„Dies ist meine Ruhstatt auf ewig, hier wohn' ich, ich hab's so begehrt!
[15]Seine Frucht will reichlich ich segnen, seine Armen sätt'gen mit Brot,
[16]Ich kleide in Heil seine Priester, seiner Frommen Lobgesang töne!
[17]Ein Horn laß ich David hier sprossen,
meinem Gesalbten entzünd' ich ein Licht,
[18]Seine Feinde kleid' ich in Schmach,
doch ihm strahlt auf dem Haupte die Krone.“

[6f.] Der Sinn dieser Aussagen ist nicht sicher festzustellen. Andere fassen V. 7 als Erzählung: wir kamen ... [10] Die Bitte „um Davids, deines Knechtes willen, weise deinen Gesalbten nicht ab“ ist, da der Gesalbte nicht David selbst sein kann, entweder als Bitte für das Volk als Träger der Verheißungen an David (vgl. 89, 39 o. S. 148 f.) zu verstehen, oder sie geht auf einen Nachfolger des großen Königs. In letzterem Falle stände aber der Vers an wenig passender Stelle. Vielleicht ist er ein liturgischer Einsatz, um die Beziehung des alten Liedes auf Israel zum Ausdruck zu bringen. Der Vf. der Chronik scheint ihn schon gekannt zu haben, vgl. 2. Chron. 6, 42. [12] Streiche banaekha und lies limmadtim.

[2] Der alte Gottesname (1. M. 49, 24) wird hier nach prophetischem Vorbild mit Absicht verwendet, vgl. Jes. 1, 24; 49, 26; 60, 16. [7] 99, 5. [9f.] Jes. 61, 10; 84, 10. [14] Vgl. Jes. 66, 1. [17] Vgl. 2. Sam. 1, 10; Jer. 23, 5 u. ö. und Ez. 29, 21. — Vgl. 2. Sam. 21, 17.

In den heiligen Schriften lasen die Frommen von der Verheißung, die David einst von Gott empfangen hatte: „Dein Haus und dein Königtum sollen ewiglich vor mir bestehen, dein Thron für immer feststehen“ 2. Sam. 7, 16. An ihr richtete sich das politisch gedrückte und in seinen Erwartungen so oft getäuschte Volk immer wieder auf: die Verheißung mußte sich ja erfüllen, denn Gottes Wort ist wahrhaftig! Diese Verheißung an das Davidhaus ist der Ausgangspunkt unseres Liedes.

Der Dichter leitet es thematisch mit der Bitte ein, Gott möge dem großen Könige den Lohn für seinen frommen Eifer in seinen Nachkommen zuteil werden lassen. David war es ja nach der Meinung der Späteren, der alles zum Bau eines würdigen Hauses für den Gott Israels vorbereitet, ja sogar viele gottesdienstliche Einzelheiten genau festgelegt hatte, sodaß sein Sohn nur auszuführen brauchte, was der Vater ersonnen hatte. So hatte die Legende das Bild des größten Königs in Israel wohl schon früh ausgeschmückt. So zeichnet ihn uns der Verfasser der Chronik, vgl. 1. Chron. 22, 1 ff. Aber David, so erzählte man, hatte noch mehr getan: er hatte eigentlich den Grundstein zu dem größten Heiligtum Israels gelegt, indem er die halbvergessene Lade Jahwes nach Jerusalem führte und so den heiligen Ort zum kultischen Mittelpunkt machte. Auch davon wußte man offenbar allerlei Erbauliches zu erzählen, vielleicht mehr als wir jetzt in dem Bericht 2. Sam. 6 lesen. So hatte nach unserem Psalm David einen feierlichen Schwur getan, nicht eher zu ruhen, als bis er für die Lade eine würdige Stätte gefunden habe. Darum habe er zunächst nach ihrem Verbleib forschen lassen, und als man sie glücklich in Kirjat-je'arim (1. Sam. 6, 21 ff.) gefunden, da habe sie der König feierlich nach dem Zion bringen lassen.

Den Inhalt einer solchen Legende von David und der Lade gibt unser Dichter in den beiden ersten Gesätzen wieder. Und zwar, wie es scheint, in höchst lebendiger dramatischer Form. Er führt David und die von ihm ausgesandten Leute redend ein, und am Schlusse läßt er den König den Befehl zum Aufbruch der Prozession nach Jerusalem durch einen feierlichen Spruch geben, der an die alten heiligen Formeln erinnert, mit denen man ehedem die Lade Gottes in den Kampf sandte und wieder heimbrachte, vgl. 4. M. 10, 35 f. u. o. S. 12 ff. Zugleich spielt er geschickt auf die Erzählung von der Überführung dieses uralten Heiligtums Israels nach Jerusalem (2. Sam. 6, 2–12) an, wenn er von der „Lade deiner Macht" spricht. Wie schwer hatte Uzza seinen Vorwitz büßen müssen! Auch in dem Wunsche für die Priester des neuen Gotteshauses, sie sollen „Gerechtigkeit" anziehen, d. h. sie sollen rechte, wahre Diener des Höchsten sein, wird eine Anspielung auf eine bekannte Geschichte von der Lade liegen: als sie noch in Silo stand, da hatten die Söhne Elis durch ihr unwürdiges Verhalten den Zorn Gottes über Israel und so den Verlust des Heiligtums heraufbeschworen, 1. Sam. 2, 12 ff. Solche Zustände sollen nicht wiederkehren, von nun an sollen würdige Priester ihres Amtes vor Gott walten, sodaß Israel allezeit jubeln darf.

Erst im 3. Gesätz kommt der Dichter auf sein eigentliches Thema, die ewig gültige Verheißung an David zu sprechen. Auch hier bedient er sich der dramatischen Form, indem er Gott redend einführt. Ebenso im Schlußgesätz, das gleichsam das göttliche Amen zu dieser Hoffnung ist. Gott selbst bekennt sich feierlich zu dem Glauben, der sich um den Zion als den kultischen Mittelpunkt Israels und um den König aus Davids Hause bewegt: von Zion aus will der Herr sein Volk immerdar segnen, aus Zion will er David „ein Horn sprießen lassen" und „eine Leuchte zurichten", wie es noch später in der Sprache der Eschatologie heißt. Hier sollen zu allen Zeiten Könige herrschen, vor deren Glanz Israels Feinde erbleichen müssen. So werden in dem Abgesang die beiden beherrschenden religiösen Ideen, Zion und der von Gott eingesetzte Herrscher aus Davids Hause, die gleichsam die Pole der nationalen Gottesreichhoffnung sind, kunstvoll verschlungen.

Geht das Lied auf einen der alten Könige Judas? Dann gehört es etwa den letzten Zeiten des nationalen Bestandes Israels an. Ob es für eins der Feste am königlichen Heiligtum von Jerusalem gedichtet ist? Die Form spricht u. E. nicht dafür. Eher darf man es als Ausdruck der Hoffnung auf eine baldige Wiederherstellung der davidischen Dynastie und des nationalen Staates ansehen und den patriotischen königstreuen Kreisen des 6. Jahrhunderts, etwa der Zeit Serubabels (vgl. Sacharja 6, 9 ff.) zuweisen. Das Lied stammt u. E. aus einer Zeit, wo die Aussicht auf Verwirklichung der messianischen Hoffnung fern gerückt war, also wohl aus den trüben Zeiten unter der persischen Herrschaft.

101.

[1]Von Huld und Gericht will ich singen, dir, Herr, aufspielen,
[2]Will achten des frommen Wandels . . . . . .

Ich wandle in Herzensreinheit in meinem Hause:
[3]Meine Augen dürfen nicht sehen auf schändliche Dinge,
Gottwidriges Handeln haß' ich, hat keinen Teil an mir,
[4]Falsche müssen von mir weichen, Sünder kenne ich nicht!
[5]Wer seinen Nächsten heimlich verleumdet, den mache ich stumm,
Hoffärtige Augen und hochfahrenden Sinn, das halt' ich nicht aus!

[6]Ich schaue auf die Treuen im Lande, daß sie bei mir wohnen,
Wer da wandelt den Weg des Frommen, der darf mir dienen,
[7]Nicht wohnet in meinem Hause, wer Trug verübt,
Wer Lüge redet, besteht nicht vor meinen Augen.
[8]Tag für Tag vertilge ich alle Frevler hienieden,
zu tilgen alle Sünder aus der Stadt des Herrn!

[2] Die 2. Hälfte ist nicht zu verstehen. [8] riš'e 'ereṣ ist nach Bildungen wie šophețe 'ereṣ u. ä. zu deuten: irdische, vergängliche, Gottes Strafgericht unterworfene Wesen.

[2] 78, 72. [5] Vgl. Jes. 1, 13. [7] 52, 4. [8] 119, 119 dasselbe von Gott ausgesagt; vgl. Zeph. 3,5.

Dieses Lied wird von Luther und den meisten neueren Erklärern als Regentenspiegel bezeichnet d. h. als ein Lied, in dem ein König in Israel die religiös-sittlichen Grundsätze seiner Herrschaft darlegt: wie er an sich selbst die höchsten Anforderungen in dieser Hinsicht stellt (V. 2b–4), so fordert er auch von seinen Untertanen ein Leben in Heiligkeit (V. 5–8). Meist bevorzugt der Dichter negative Aussagen: der König duldet keinen Verleumder, Lügner und Hochmütigen, macht die Gottlosen im Lande verstummen, vertilgt die Übeltäter in Jerusalem. Man könnte den Psalm das alttestamentliche Vorbild zu dem von Augustin gezeichneten christlichen Herrscherideal nennen, vgl. die Schrift de civitate Dei V, 24. Andere Erklärer wollen das Lied als Selbstbekenntnis des idealen Israel verstanden wissen, aber dafür liegen gar keine Anhaltspunkte vor, und es ist sehr zweifelhaft, ob eine solche Abstraktion, die man nicht mit der personifizierten Weisheit der Spruchdichtung vergleichen kann, überhaupt dem Geiste der hebräischen Dichtung entspricht. Wieder andere haben versucht, durch Textänderung aus Ps. 101 ein Seitenstück zu Ps. 15 u. 24, 3 ff. (o. S. 12 ff.) zu machen, ein Lied, in dem Gott selbst die Bedingungen für die Gemeinschaft mit ihm aufstellt. Aber die Gründe dafür sind sehr schwach und nicht imstande, die ältere Auffassung zu entkräften. Wir halten deswegen an ihr fest.

Die Eingangsverse machen den Eindruck, als ob sie mit dem folgenden Bekenntnis nicht ursprünglich zusammengehören. Mit aller Vorsicht möchten wir deswegen die Vermutung aussprechen, daß ein älteres Lied, in dem ein Idealbild des frommen Königs gezeichnet ist, — man vgl. etwa 2. Sam. 23, 1 ff. — durch die Introduktion zu einem liturgischen Psalm umgeformt worden ist. Tatsächlich ist ja Ps. 101 schon in alter Zeit im Gottesdienst vorgetragen worden, wie aus der Überschrift „auf den 4. Wochentag" hervorgeht, die der gelehrte orientalische Theologe Theodoret in einigen Handschriften der griech. Übersetzung fand. Als Ganzes wird also das Lied der nachexilischen Zeit angehören.

2. Lehrhafte Lieder.

Die Gattung der Weisheitsdichtung, die im Verlauf der Darstellung schon öfter erwähnt wurde, ist in der überlieferten Psalmensammlung durch eine ganze Musterkarte vertreten. Neben ausführlichen pomphaften Dichtungen dieser Art finden sich schlichte gnomische Liedchen, neben mehr geschichtlich gehaltenen Liedern solche im Hymnenstil, neben bloßer Aufreihung frommer Sentenzen und predigtartiger theologischer Erörterung die wuchtige Strafrede im prophetischen Ton. Beispiele dieser Gattung finden sich im Hymnus und im Gebetslied. Wir erinnern nochmals an das schöne liturgisch gehaltene Lied Ps. 15 (o. S. 15 f.), an den Hymnus Ps. 146 (o. S. 69 f.), an die alphabetischen Dichtungen Ps. 34 (o. S. 65 f.) und Ps. 111 (o. S. 66 ff.), an das lehrhafte Bittgebet Ps. 25 (o. S. 175 f.), auch an das Loblied auf das Gesetz Ps. 19, 8 ff. (o. S. 139 f.) Eine beliebte Stilform der lehrhaften Dichtungen begegnet mehrmals in dem mit einem Segensspruch einsetzenden Liedanfange, vgl. Ps. 91, 1 112, 1 und dazu 1, 1.

1. Gnomisches. Religiöse Problemdichtung.

Die alte israelitische Weisheitsdichtung ist, wie es scheint, ganz weltlicher Art gewesen. Sie gewann ihren Inhalt aus scharfer Einzelbeobachtung des Natur- und Menschenlebens. In der jüngeren Weisheitsdichtung zeigt sich ein starker Zug zur Religion und demgemäß zur Behandlung von religiösen Fragen. Im besondern ist es das Problem der göttlichen Weltordnung, die Behauptung der absoluten Gerechtigkeit Gottes, die sich im menschlichen Schicksal offenbart, was die Spruchdichter beschäftigt hat, vgl. darüber Bd. II, 2. In immer neuen Wendungen wird dieser Vergeltungsglaube in der kernigen Form des Sinnspruches behandelt.

Die religiös intereſſierte Weisheitsdichtung hat ſich aber nicht bloß der Formen bedient, die ihr von ihren Urſprüngen her eigneten, ſondern auch Liedform angenommen. So ſind Dichtungen entſtanden, die auf der Grenze zwiſchen Lyrik und Lehrdichtung ſtehen.

Von dieſer Gattung iſt uns einiges in der Pſalmenſammlung erhalten geblieben, kleine lyriſch gehaltene Sinnſprüche und lehrhafte Lieder, in denen Lebensrätſel oder religiöſe Kerngedanken behandelt werden.

1. Gruppe.

127, 1–2.

[1]Wenn der Herr das Haus nicht baut, umſonſt iſt ‹der Bauleute› Mühe,
Wenn der Herr die Stadt nicht behütet, umſonſt iſt des Wächters Wachen!
[2]Umſonſt iſt's, daß ihr früh aufſteht, ſpät niederſitzet –
Ihr eſſet das Brot der Mühſal, den Seinen gibt er's im Schlaf!

[2] „Brot d. M." iſt aus 1. M. 3, 17 ff. entnommen. — Lies ki-jitten. — Der Text von V. 2[b] iſt keineswegs einwandfrei, aber der Sinn der Antithese wird wohl der obige ſein.

Der lyriſch abgeſtimmte Spruch iſt eine liebenswürdige poetiſche Umſchreibung des Wortes Sprüche 10, 22. Er will die ſchlichte Wahrheit einſchärfen, daß alles an Gottes Segen gelegen iſt, daß alſo, wo das rechte Vertrauen auf den fehlt, von dem alle gute Gabe kommt, das Leben zergeht in Sorge um die irdiſchen Güter. Dem Frommen läßt Gott dasſelbe, was der immer nur Sorgende erwirbt, „im Schlaf" zufallen, d. h. wohl wie von ſelbſt, „ohne unruhiges Selbſtwirken, im Stande ſelbſtloſer Entäußerung und anſpruchsloſer gelaſſener Hingabe an ihn" (Delitzſch). Der Spruch iſt das altteſtamentliche Gegenſtück zu Matth. 6, 25 ff.

Die Überſchrift „Von Salomo", die in der griech. Überſetzung fehlt, beruht auf ganz äußerlicher Beziehung von V. 1 auf den Tempelbau und von V. 2b auf 1. Kön. 3, 5 ff., vgl. auch 2. Sam. 12, 25.

Mit Pſ. 127, 1 f. haben die beiden folgenden Lieder die Form des kurzen Sinnſpruches gemein:

127, 3–5.

[3]Ja, Beſitz vom Herrn her ſind Söhne, Leibesfrucht iſt Lohn!
[4]Wie Pfeile in Heldenfauſt, ſo ſind Söhne der Jugend.
[5]Wohl dem Manne, der gefüllt hat ſeinen Köcher mit ihnen!
Feſt ſteht er, wenn mit ihm handeln im Tore die Feinde.

[3] Lies nahlath-Jah. [5] Wörtlich: er wird nicht zu ſchanden werden; es iſt wohl der Singular zu leſen, und dann: ki-jaribhu bo ʾojebhim ba-ša'ar.

Das Lied, das eine ſchöne poetiſche Illuſtration zu Pſ. 128, 3 iſt und an dem Sinnſpruch Sprüche 19, 14 eine Parallele hat, preiſt zahlreiche männliche Nachkommenſchaft als einen beſonders wertvollen und augenfälligen Lohn für Frömmigkeit. Kinderſegen, im beſonderen aber viele Söhne galten von jeher in Iſrael als Erweis göttlicher Gnade. Man vergleiche den verzweifelten Aufſchrei der enttäuſchten Rahel 1. M. 30, 1, Jakobs Fürbitte für die unfruchtbare Rebekka 1. M. 25, 21 und die liebliche Legende von Hanna 1. Sam. 1. Das war ein Reichtum, den man nicht erben oder ſich erwerben konnte, der kam aus Gottes Hand, war „Erbbeſitz vom Herrn her", wie unſer Liedchen ſagt. Söhne aber, die in der Blüte der Jugend erzeugt waren, galten als beſonders kräftig, vgl. 1. M. 49, 3. Der Dichter vergleicht ſie ſchön mit Pfeilen, die ein Krieger im Köcher bereit hat, um davon, wenn nötig, reichen Gebrauch zu machen. Ähnlich heißt es im Arabiſchen: Söhne ſind Lanzenſpitzen. In unſerm Liede iſt aber wohl nicht an kriegeriſche Betätigung der Söhne gedacht, ſondern an die wertvolle moraliſche Unterſtützung, die ſie dem Vater beim Rechtshandel

„im Tor", d. h. an der Gerichtsstätte, leisten, wenn er mit ihnen auftritt. Da lassen falsche Kläger oder Lügenzeugen von ihrem schlimmen Vorhaben, denn sie wissen, wessen sie sich von einer starken Familie zu versehen haben. So heißt es noch heute in Palästina: Des Mannes Stärke sind seine Mannen d. h. seine Sippschaft, die zu ihm hält in guten und bösen Stunden.

133.

[1]Ja, schön ist es und lieblich, wenn Brüder bei einander weilen!
[2]Wie das köstlichste Öl auf dem Haupt, netzend den Bart,
Arons Bart, der da wallt auf den Saum seines Kleides,
[3]Wie Hermontau, der da fällt auf die Berge Zions!
Ja, dorten entbot der Herr‘ ’ Leben für immer.

[2] Wörtlich: Würzöl; es ist das heilige Salböl gemeint, das als besonders kostbar galt, 2. M. 30, 23 ff. — Der „Saum" ist hier der obere, an der Halsöffnung; zur Barttracht vgl. 3. M. 21, 5. [3] Hermontau heißt vielleicht nichts weiter als reichlicher Tau, wie er im Norden Palästinas gewöhnlich ist. — „Den Segen" ist wohl Zusatz.

Das Verständnis dieses kleinen Liedes macht mehr Schwierigkeit, als es auf den ersten Blick scheint. Wenn nämlich der überlieferte Text in V. 1 richtig ist, so feiert das Lied den Segen der religiös-kultischen Gemeinschaft der Volksgenossen, also nicht die Friedensliebe im allgemeinen. Darauf führen die Anspielungen auf den Tempelkult in den vom Dichter gewählten Bildern. Sie könnten den hohen Wert, den wohltuenden Eindruck und die lebenspendende Kraft der frommen Gemeinschaft veranschaulichen. Und wie es scheint, werden am Schluß mit Absicht die Berge Zions erwähnt, denn das ist der von Gott bestimmte sichtbare Mittelpunkt dieser geistigen Gemeinschaft, die die nahen und fernen Volksglieder umschlingt. Hier wird sie immer von neuem offenbar als Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Aber es ist doch nicht zu verkennen, daß diese dem kultischen Ritual und der Landesnatur entnommenen Bilder mehr als gesucht sind. Sie stehen in ihrer Unnatur und inneren Unklarheit (man beachte das fade Wortspiel in V. 2!) mit der aus V. 1 zu erhebenden schlichten sittlichen Wahrheit in gar zu starkem Widerspruch. Man hat deshalb neuerdings durch tief eingreifende Textänderungen zu helfen gesucht und das Lied als Hymnus auf — eine Wasserleitung verstehen wollen.

Wir wollen unsrerseits lieber verzichten, durch Änderungen am Texte, die doch mangels wirklicher philologischer Unterlagen von vornherein nur den Wert mehr oder weniger geschickter Kombinationen haben, einen besseren Sinn zu gewinnen. Und so mag das Liedchen so stehen bleiben, wie es uns überliefert ist. Man lese es mit dem Bewußtsein, daß uns der wahre Sinn leider verschlossen bleibt.

2. Gruppe.

Aus der knappen Gnomendichtung religiös-sittlichen Inhalts entwickelt sich durch Ausweitung des Themas nach Art der lyrischen Dichtung oder durch Aufreihung sinnverwandter Spruchzeilen im Stil der Weisheitsdichtung das lehrhafte Lied zur Darstellung religiöser und theologischer Grundgedanken. Beispiele für diese Untergattung liegen vor in den Psalmen 1 32 37 49 50 u. 119. Auch Ps. 15 112 und 139 (o. S. 15 f., 66 f. u. 85 f.) müssen in diesem Zusammenhang noch einmal erwähnt werden.

1.

[1]Wohl dem Menschen, der nimmer wandelt der Gottlosen Wege,
Der der Sünder Pfad nicht betritt und nicht sitzt im Kreise der Spötter,
[2]Sondern ‘am Herrn’ seine Lust hat,
und sinnt über sein Gesetz Tag und Nacht.

3c Der iſt wie ein Baum, gepflanzet am Waſſer[2],
Der ſeine Frucht bringt zu ſeiner Zeit, deſſen Laub nicht welkt –
Ja, in all' ſeinem Tun hat er Glück!

4 Nicht ſo die Sünder, [c]nicht alſo[]!
Nein, wie die Spreu, vom Winde verweht!
5c[] Gottloſe beſtehen nicht im Gericht,
noch Sünder in der Frommen Gemeinſchaft,
6 Denn der Herr kennt wohl den Wandel der Frommen,
aber der Gottloſen Weg iſt Verderben.

Die rhythmische Gliederung ist nicht mehr deutlich zu erkennen. — [2] Wörtlich: „am Gesetz des Herrn", vielleicht verschrieben aus bejir'ath Jahwae „an der Furcht des Herrn". [3] Es ist wohl nach der Vorlage Jer. 17, 7 blos 'al-majim zu lesen; palege (majim) „Bewässerungsgräben" ist dann richtige Erklärung des Textes. Der Dichter denkt an Obstkulturen, wie sie in Ägypten und Babylonien zu finden waren, vgl. Jes. 58, 11. [4] Das Bild ist aus der Lage der Tennen auf Anhöhen, die der Wind bestreicht, leicht verständlich, vgl. Jes. 17, 13 und Luk. 3, 16 f.

Zum Aufbau des Liedes vgl. Ps. 112, bes. V. 1 und 10. — [1] 112, 1 128, 1 u. ö. [2] 26, 3 ff. Jos. 1, 7 f. (worauf Kittel mit Recht verwiesen hat). [5] Vgl. 130, 3; 111, 2. [6] 37, 18; 139, 24.

Der Dichter von Pſ. 1 knüpft wahrſcheinlich an den prophetiſchen Segensſpruch Jer. 17, 7 f. an, den er nach dem Vorbilde dieſer Stelle in antithetiſcher Form zu einem Lied vom Segen der Frömmigkeit und dem Fluch der Sünde ausgebaut hat, vgl. zu dieſer Stilform o. S. 206 ff. Der Pſalm iſt keine ſonderlich originelle Dichtung, auch hinſichtlich der Sprache nicht. Sie bewegt ſich in den der religiöſen Lyrik geläufigen Wendungen, aber der religiös-ſittliche Ernſt, der ſich in ihm ausſpricht, macht ihn uns lieb und wert. Das Ideal der Frommen in Iſrael, das ganze Leben vor Gottes Augen zu führen nach ſeinem im Geſetz offenbaren ſittlichen Willen und ſo der Sünde kräftig den Abſchied zu geben, können wir chriſtlich vertieft zu dem unſrigen machen. Über den ſinnlich erfahrbaren Segen der ſittlich beſtimmten Frömmigkeit werden wir freilich ganz anders denken als der fromme Dichter, denn darin folgen wir den Pſalmiſten, die dem verbreiteten fröhlichen Glauben an die allezeit ſpürbare gerechte Vergeltung Gottes um der Wirklichkeit des Lebens willen entſagt hatten, vgl. das zu Pſ. 73 (o. S. 228 f.) Geſagte.

Dem Schickſal des Frommen ſtellt der Dichter mit dem unverkennbaren Ausdruck innerer Befriedigung das der Sünder gegenüber. Er denkt an das kommende Gericht, wo die große Scheidung der Elemente ſich vollziehen ſoll, die jetzt noch unter dem Zwange der Verhältniſſe zuſammen leben müſſen. Dann iſt es aus mit dem Hochmut und Spott der Gottloſen, dann triumphiert das wahre Iſrael.

Als Auftakt zu dem vielſtimmigen Pſalter paßt das Lied mit ſeinem religiös-ſittlichen Hochgefühl und der kräftigen Betonung des Vergeltungsglaubens recht gut. Und die gekünſtelte Verbindung, in die es dann in der liturgiſchen Überlieferung mit Pſ. 2 gebracht worden iſt – das Ganze iſt nun eingerahmt von dem Heilruf: Wohl dem! – ergibt in der Tat das Programm der kirchlichen Erbauungslyrik des Pſalters: Vergeltungsglaube und eſchatologiſche Hoffnung.

32.

1 Wohl dem, dem die Fehle vergeben, bedeckt die Sünde,
2 Wohl dem, dem nicht zurechnet der Herr ſeine Schuld,
In deſſen Herzen kein Falſch iſt!

3 Als ich verſchwieg, zermorſchte mein Leib unter täglichen Seufzern,
4 Denn ſchwer lag auf mir deine Hand bei Tag und Nacht.

‹Dürr ward mein Mark wie Versengtes› — —
[5]„Meine Sünd' ich dir bekenne!" — ja, ich barg nicht meine Schuld,‹›
da hast du, Herr, meine Sünde vergeben!

[6]Drum soll jeder Fromme zu dir, Herr, beten;
‹In Drangsal und Not›,
wenn Fluten stürzen, —
ihn wird's nicht treffen!
[7]‹Du bist ihm Schirm, bewahrst ihn in Not,
umgibst ihn mit Gnade und Huld!›

[8]Ich will dich weisen und lehren den Weg, den du gehn sollst,
‹will fest in's Auge dich fassen›:
[9]‹Sei nicht› wie das Roß, wie das Maultier, das dumme,
‹mit Zügel und Zaum nur bändigst du es!›

[10]Viel sind der Schmerzen des Frevlers,
doch wer dem Herrn vertraut, den umgibt er mit Gnade!
[11]Ja, freut euch des Herrn und jauchzet, ihr Frommen,
und jubelt, ihr Redlichen alle!

Der Text dieses Liedes, dessen Sprache bisweilen zur reinen Prosa herabsinkt, ist schlecht erhalten, sodaß man an einigen Stellen nur den Sinn erraten kann. — [4] Wörtl.: verwandelt wurde mein Lebenssaft wie Getrocknetes (lies kaḥarabhonim und tilge qajis als Glosse); gemeint sind wohl gedörrte Früchte, oder die von der Sonne ausgedörrten Ähren. [5] Wenn der überlieferte Text beibehalten werden soll, muß wenigstens V. 5a u. 5b umgestellt werden, aber wahrscheinlich ist 5b Glosse zu 5a. Wir fassen die ersten Worte von 5a als Anfang des Sündenbekenntnisses, das der Dichter gesprochen hat. [6f.] leʿeth maṣoq? leʿeth ʿaṣom raʾ? Das Folgende ist freie Wiedergabe des fast unleserlichen Textes. [9] der Sinn nur ungefähr zu erraten; ʾedjo wohl: sein Ungestüm, die drei letzten Worte Glosse.

[1] Vgl. 85, 3. [4] 38, 3 (39, 11). [6f.] 91, bes. V. 7. Das Bild V. 6b erinnert an Jes. 28, 15ff., vgl. aber auch Ps. 18, 17. [8ff.] Vgl. dazu 51, 15, und zur Form der Anrede 34, 12 u. o. S. 234. [11] Vgl. 97, 12.

Ps. 32 gilt als zweiter der kirchlichen Bußpsalmen, ist aber eigentlich kein Bußgebet, sondern ein Lehrgedicht über den Segen der Buße, in dem der Dichter seine eigene religiöse Erfahrung zum Ausgangspunkt einer ernsten Vermahnung für alle Frommen macht. Der leidende und im Leiden den Weg zu Gottes vergebender Liebe findende Fromme wird hier zum Weisheitslehrer. Als er krank daniederlag, hat er erst lange gezögert, in seinem Leiden Gottes strafende Hand für irgendwelche offene oder heimliche Sünden anzuerkennen und demgemäß Buße zu tun durch offenes Bekenntnis seiner Schuld. Schließlich aber hat er sich doch in Demut vor Gott gebeugt und zum Lohne dafür Vergebung seiner Sünden und, so dürfen wir ergänzen, Befreiung von der leiblichen Not erhalten. Daraus entnimmt nun der Dichter die Lehre, daß jeder Fromme in Sündennot aus rechtem Gottvertrauen gern und freiwillig vor dem Herrn über Leben und Tod sein Herz ausschütten soll, dann wird ihm die Sonne seiner Gnade bald wieder leuchten. Ps. 32 ist also die lyrische Umschreibung des frommen Wortes Sprüche 28, 13: „Wer seine Sünde hehlt, hat kein Glück, wer sie aber bekennt und davon läßt, findet Erbarmen", vgl. auch 1. Joh. 1, 8f.

Diesen theologisch-lehrhaften, aber von echter Frömmigkeit getragenen Ausführungen liegt der kindliche Vergeltungsglaube Israels zu Grunde, der das äußere Ergehen des Menschen zum Maßstab seiner inneren Beschaffenheit machte. Die Kehrseite davon war die mangelnde Tiefe in der Erfassung des Wesens der Sünde, vgl. o. S. 105f. Es darf aber angenommen werden, daß der Fromme nicht bloß durch

das körperliche Leid zur Erkenntnis und zu schließlichem Bekenntnis seiner Sünden gebracht worden ist, sondern auch durch die innere Stimme des bösen Gewissens. Denn psychologisch kann das Bewußtsein, Vergebung von Gott erlangt zu haben, nicht anders vermittelt gedacht werden als dadurch, daß das böse Gewissen in Reue und Buße zum Schweigen gebracht wurde. Nur die Wiederherstellung des inneren Gleichgewichts vermag ja erfahrungsgemäß in Fällen seelischer und leiblicher Erschütterung das äußere Leid zu bannen oder wenigstens im Bewußtsein zurückzudrängen. Auch der oben angeführte Spruch betont ausdrücklich den sittlichen Akt der Absage an die böse Lust und der energischen Hinwendung zum Guten.

Stilistisch ist das Lied wenig einheitlich. Bald verwendet es die Formen der Weisheitsdichtung, bald die des Gebetes. Solche Stilmischungen sind allerdings in der Gattung des Lehrgedichts nicht selten und dürfen als Zeichen einer späteren Zeit, in der das Stilgefühl mehr und mehr schwand, angesehen werden.

50.

[1]Der Ewige, ‹› der Herr redet, ‹da erschrickt› die Erde
Von Sonnenaufgang bis da, wo sie sinkt!
[2]Aus Zion, der Krone der Schönheit, strahlt auf der Herr,
[3]Ja, es kommt unser Gott, er kann nicht schweigen!
Feuer frißt vor ihm her, und rings um ihn stürmt es gewaltig,
[4]Er rufet dem Himmel droben und der Erde, sein Volk zu richten,
[5]Daß der Himmel seine Gerechtigkeit ‹künde›
‹und die Erde›, denn der Herr ist Richter!
[6]‹„Versammelt euch›, ihr meine Frommen,
die meinen Bund beim Opfer geschlossen!"

[7]„Höre, mein Volk, laß mich reden, Israel, laß mich wider dich zeugen,
Ich bin der Herr, dein Gott!
[8]Nicht rüg' ich dich ob deiner Opfer,
deine Brände sind stets mir vor Augen:
[9]Ich brauch' nicht den Stier aus deinem Stall,
nicht Böcke aus deinen Hürden, –
[10]Mein ist ja das Wild des Waldes, das Getier ‹auf den ewigen Bergen›,
[11]Ich kenne alle Vögel ‹des Himmels›,
was im Felde sich regt, ist mir bekannt.
[12]Hätt' ich Hunger, ich sagt' es dir nicht, mein ist ja des Erdrunds Fülle!
[13]Eß' ich denn Fleisch von Stieren, und trink ich der Böcke Blut? –
[14]Bringe Dank dem Herrn als Opfer,
so zahle dem Höchsten dein Gelübde,
[15]Und rufe mich an, wenn du in Not,
so rette ich dich, und du sollst mich preisen!" –‹›

[16]„Wie kannst du meine Gebote herzählen,
was führst du mein Gesetz im Munde,
[17]Du, der du die Zucht mißachtest und meine Worte hinter dich wirfst?
[18]Siehst du einen Dieb, so hältst du's mit ihm,
bist der Ehebrecher Genosse,
[19]Dein Mund ergeht sich in Bosheit, deine Zunge flicht Lügengewebe,
[20]Du sprichst ‹Schändliches› wider den Bruder,
beschimpfest den Sohn deiner Mutter!
[21]So tatest du, ich aber schwieg – und du meinest, ‹› ich sei wie du!
Nun will ich rechten mit dir, ‹dir's vor Augen stellen›!" –

[22]„So merket es denn, ihr Gottvergeßnen,
daß ich nicht rettungslos vernichte:
[23]Wer Dank opfert, der ehrt mich,
ʿund wer unsträflich wandelt, der schauet mein Heil!“ʾ

[1] Die Häufung der Gottesnamen (ʾel jahwae „Gott, Jahwe“) ist Absicht, vgl. Jos. 22,22. — wattira'. [5f.] Die Umstellung nach Budde's Vorschlag. — Lies wejaggidu und he'asephu. [10] Schrieb der Dichter beharere ʾel (Ps. 36,7)? Jedenfalls erwartet man eine der obigen ähnliche Aussage. [16a] „Zum Sünder spricht Gott“ ist erklärende Bemerkung, die den Sinn der Dichtung verkennt. [20] Ist bošeth statt tešebh („du sitzest da“) zu lesen? Doch könnte letzteres nach Ps. 1,1 gemeint sein. [21] Ist zu übersetzen: ich will Gericht halten? [22] Wörtlich: zerreiße (wie ein Löwe). — Ursprünglich stand wohl jišʿi da, woraus versehentlich ješaʿ jahwae und dann j. ʾelohim wurde. Der Vers kann auch als Doppeldreier gelesen werden.

[1] 5. M. 33,2; Jos. 22,22. [2] 48,3; Klag. 2,15; 80,2. [3] 18,9. [4] 5. M. 31,28 (4,26); Jes. 1,2; Micha 6,1f. [5] Anspielung an den Sinaibund 2. M. 24; Ps. 79,2. [7] 81,9 u. 11; 2. M. 20,2. [8ff.] Vgl. Hos. 6,6; Jes. 1,11ff.; Micha 6,6ff.; Jes. 40,16 66,1ff. [17] Vgl. die ähnliche Wendung 1. Kön. 14,9; Jes. 38,17. [23] 91,16.

Ps. 50 ist die Strafpredigt eines Frommen, der um das religiöse und sittliche Ideal Israels eifert. Im Geist und im Stil der prophetischen Gottesrede („so spricht Gott: usw.“) wendet er sich zuerst gegen die Überschätzung des kultischen Gottesdienstes durch die Gläubigen. Statt der materiellen Opfer, die Israel reichlich und genau darbringt, statt des toten Werkdienstes will Gott geistige Opfer, ein Herz voll Dank und Lob, also Anbetung in Geist und Wahrheit. Der Dichter bleibt aber nicht dabei stehen, gegen die Veräußerlichung der kultischen Leistungen anzukämpfen, er erfaßt das Problem der Opferreligion in seiner Tiefe und kommt zu dem Schluß, daß materielle Opfergaben mit dem Wesen des unendlichen und allmächtigen Gottes überhaupt unvereinbar sind. Damit spricht er freilich keine neue Erkenntnis in Israel aus, vgl. nur Hosea 6,6, aber eine solche, die immer nur geistiger Besitz kleiner, prophetisch erleuchteter Kreise gewesen ist, vgl. Ps. 51 (o. S. 230ff.). Auch das Bedürfnis nach theologisch-rationaler Begründung des geistigen Gottesdienstes, als der der sittlichen Heiligkeit Gottes allein angemessenen Form, ist nicht neu, sondern stammt aus der prophetischen Predigt über die Einzigartigkeit des Gottes Israels vgl. 40,16.

Im zweiten Teil des Gedichts wendet sich der Fromme gegen die sittlichen Mißstände im Gemeinschaftsleben der Gläubigen: gegen die heimlichen Diebe und Ehebrecher, die Verleumder und Lügner, die Gottes Wort immer im Munde führen, aber nie danach handeln. Hier geißelt er in der Art der Propheten schonungslos den Widerspruch zwischen der Korrektheit äußerer Gesetzlichkeit und dem sittlichen Leben der Gemeindeglieder, vgl. Jer. 8,8. In den Psalmen sind uns die meisten der hier aufgezählten Sündertypen nur zu oft begegnet, besonders wird immer wieder darauf hingewiesen, daß die Sünder ihre Gottesvorstellung nach dem Maße ihres scheinbar ungestraften Lasterlebens bilden: Gott fragt nicht nach gut und böse, er läßt die Welt ihren eigenen Gang gehen, vgl. z. B. Ps. 10 (o. S. 159f.). Das erscheint dem Psalmisten mit Recht als der Gipfel sittlicher Verworfenheit.

Der Abgesang faßt die beiden Teile der Strafrede, die in den Gedanken an das Gericht Gottes ausklingt, noch einmal kurz zusammen: geistiger Gottesdienst und Wandel in sittlicher Reinheit — das ist Gottes Wille an sein Volk. Nur wer dem nachstrebt, wird das Reich Gottes ererben.

In dem sittlichen Ernst seiner Straf- und Bußpredigt zeigt sich der Dichter als rechter Jünger der alten Propheten. Es ist Geist von ihrem Geist, was er da in markiger Sprache vorträgt. Der Psalm ist also im eigentlichsten Sinne eine prophetische Dichtung, und die Darstellungsform ist nicht von außen an die Idee herangebracht, sondern aus ihr heraus gewonnen worden. Auch die schwungvolle hym-

niſche Einführung iſt ihr durchaus angemeſſen, ſodaß die ganze Dichtung auch aeſthetiſch des Eindrucks nicht verfehlt.

Der Vf. iſt vielleicht in den prophetiſchen Jüngerkreiſen zu ſuchen, aus denen das kühne Wort vom Unwert aller materiell gebundenen Gottesverehrung ſtammt, Jeſ. 66, 1 ff.

Pſ. 37 und 49 behandeln in verſchiedener Weiſe das Problem der ſittlichen Weltordnung. Im Unterſchied von dem religiös viel tieferen Gebet Pſ. 73 geben ſie dem kindlich-fröhlichen Glauben Ausdruck, daß das Glück der Sünder ja nur von ganz kurzer Dauer iſt, bezw. daß es durch das allen Menſchen gemeinſame Todeslos als nichtig erwieſen wird.

37.

[1]Entſetze dich nicht über die Sünder,
‹und› ereifre dich nicht über die Übeltäter,
[2]Sie welken ja ſchnell wie Gras,
verdorren wie grünes Kraut!

[3]Vertraue dem Herrn und tue Gutes,
bleib im Lande und halte an der Treue,
[4]So haſt du deine Luſt am Herrn:
er erfüllet dir deines Herzens Wünſche.

[5]Stell dem Herrn dein Geſchick anheim
und vertrau auf ihn — er wird's wohl machen:
[6]er läßt aufgehn lichtgleich dein Recht,
deine Gerechtigkeit wie ſtrahlende Sonne.

[7]Sei ſtille zum Herrn und harre auf ihn,
Erhitze dich nicht über des Sünders Glück,
wenn's den Ränkeſchmieden ſo wohl geht!

[8]Steh ab vom Zorn, laß fahren den Groll,
du ereiferſt dich nur zum Böſen,
[9]Denn die Sünder werden vertilgt,
aber die harren des Herrn, die erben das Land.

[10]Über ein kleines iſt's aus mit dem Frevler:
ſiehſt du nach ſeiner Stätte, iſt er fort,
[11]Aber die Dulder erben das Land
und haben ihre Luſt an des Heiles Fülle!

[12]Der Frevler ſinnt Arges wider den Frommen
und fletſcht wider ihn die Zähne,
[13]Gott aber lachet ſeiner,
denn er ſieht ſeinen Gerichtstag kommen.

[14]Die Frevler zücken das Schwert,
ſpannen ihren Bogen, den Dulder zu fällen:
[15]Doch ihr Schwert dringt ins eigene Herz,
und ihre Bogen gehen in Stücke!

[16]Beſſer des Frommen Armut,
als der Sünder gehäufte Schätze,
[17]Denn der Sünder Kraft bricht zuſammen,
aber die Frommen ſtützet der Herr.

18Der Herr weiß wohl um das Schicksal der Frommen,
ihr Besitztum bleibet für immer:
19In Notzeit stehn sie nicht beschämt,
haben satt in den Tagen des Hungers.

20‹Ja, die Sünder vergehen wie die Pracht der Wiesen,
und die Feinde des Herrn schwinden hin in Rauch.›

21Der Frevler borgt und kann nicht bezahlen,
aber der Fromme gibt milden Sinnes,
22Denn des Herrn Gesegnete erben das Land,
aber wen er verflucht, wird zunichte.

23Vom Herrn kommt des Menschen Ergehen,
‹er stützt› den Wandel seiner Frommen:
24Fällt er, so stürzt er nicht völlig,
denn der Herr hält seine Hand.

25Jung bin ich gewesen und bin alt geworden:
Nie sah ich den Frommen verlassen,
und seine Kinder betteln um Brot!
26Allzeit leiht er milde aus,
und sein Geschlecht ist zum Segen.

27Meide das Böse und tue das Gute,
‹dann darfst du in Frieden wohnen,›
28Denn der Herr ist ein Freund des Rechts
und läßt seine Frommen nicht fahren.

28‹Gottlose werden ewig vernichtet,›
der Sünder Geschlecht wird vertilgt,
29Aber die Frommen erben das Land
und wohnen auf ewig darin.

30Des Frommen Mund spricht Weisheit,
seine Zunge redet, was recht ist,
Gottes Satzung trägt er im Herzen,
drum kommt er nimmer zu Fall.

32Der Frevler ‹belauert› den Frommen
und sucht ihn zu Tode zu bringen,
33Aber Gott gibt ihn nicht in seine Hand,
er macht ihn nicht schuldig, wenn man ihn richtet.

34Harre des Herrn und halt' ein seinen Weg,
So wird er dich erhöhen, das Land zu besitzen,
der Frevler Vertilgung darfst du schauen!

35Ich sah einen Frevler ‹triumphieren›,
‹sich spreizen wie die Libanonzeder›,
36Doch als ich hinging, — fort war er,
als ich ihn suchte, fand ich ihn nicht!

37‹Bleibe fromm und halte dich recht›,
denn der Gute schaut Kinder und Enkel,

38Aber die Sünder fahren alleſamt dahin,
der Frevler Geſchlecht wird getilgt.

39Der Frommen Hilfe kommt von Gott,
er iſt ‘ihre Zuflucht’ in Nöten,
40Gott iſt ihr Helfer, ihr Retter ( ) vor den Frevlern,
ihr Heiland, denn ſie harren auf ihn.

14 Entweder lehappil ‘ani oder litboḥ jišere-darekh. 17 Wörtlich: der Sünder Arme werden zerbrochen. 20 So mit Tilgung des zweiten kalu, aber Text und Versbau ist nicht mehr sicher zu ermitteln. 25 f. Der einzige überladene Zweizeiler; vielleicht ist V. 26 Zusatz. 32 ṣophen. 37 Oder: denn zuletzt geht es solch einem Menschen gut? Oder: denn der Gute (iš šalom) hat eine Zukunft? Besser faßt man wohl den Ausdruck ’aḥarith beidemal in demselben Sinn.

1 Sprüche 24, 19; 23, 17 24, 1 3, 31. 4 Jes. 58, 14 Hiob 22, 26 27, 10; 20, 6. 5 22, 9 u. 32 Sprüche 16, 3. 6 Jer. 51, 10 Hiob 11, 17. 7 62, 2 u. 6. 9 25, 13 10 Hiob 8, 18 24, 24. 12 ff. Zu der Schilderung vgl. 7, 15 ff. 9, 16 ff. 35, 8. 12 35, 16 Hiob 16, 9. 13 2, 4; 1. Sam. 26, 10 Jer. 50, 27 u. 31. 14 Sprüche 29, 27; vgl. 7, 11 11, 2 u. ö.; 125, 4; 119, 1. 16 Sprüche 15, 16 16, 8. 18 1, 6 31, 8. 20 102, 4. 21 Vgl. 5. M. 28, 12 (44). 23 Sprüche 20, 24. 24 Vgl. 63, 9. 26 1. M. 12, 3. 27 102, 29. 28 f. Sprüche 10, 30. 29 Sprüche 10, 31 (beachte die Zusammenstellung mit 10, 30 wie oben in V. 28b u. 29!) 34 91, 8. 35 f. Vgl. Hiob 5, 3 f. Hiob 8, 18. 37 f. Sprüche 23, 18 24, 20; vgl. 109, 13.

Pſ. 37 hat Fr. Delitzſch in der ihm eignen ſinnigen bibliziſtiſchen Sprache „ein daviditiſches Muſter für die ſalomoniſche Gnomik“ genannt. Das will ſagen, dieſes liebenswürdige Lied iſt religiöſe Spruchdichtung nach Art der ſog. Sprüche Salomos in leichtem lyriſchen Gewande. Hier iſt eine Reihe von Sprüchen über das Ergehen der Frommen und Gottloſen wie bunte Perlen auf einer Schnur aufgereiht, bisweilen in antitheſiſcher Form, wie das die Spruchdichtung liebte, aber meiſt ohne erkennbaren Gedankenfortſchritt. Dazu war ja auch die vom Vf. gewählte alphabetiſche Ordnung nicht geeignet. Auf jeden Buchſtaben des hebräiſchen Alphabets kommt hier ein zweigliedriges Geſätz. Zweimal, beim Buchſtaben waw und heth, (V. 10 f. und 14 f.) ſind beide Verſe akroſtichiſch. Nach Stil, Sprache und Gedanken gehört das Lied eigentlich in die Spruchliteratur. Gleich im Anfang bedient ſich der Pſalmiſt der Form der belehrenden Rede des Weiſen:

Erhitze dich nicht über die Sünder,
ereifre dich nicht über die Übeltäter,
Denn wie Gras welken ſie ſchnell, verdorren wie grünes Kraut!

Auf dieſen Kerngedanken der jüdiſchen Vergeltungsreligion ſind alle Ausſagen des Liedes geſtimmt, das mit ſeiner herzlichen Mahnung zur Geduld in feſtem Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit und mit ſeinem goldigen Optimismus das Bekenntnis eines ſchlichten Greiſes zu ſein ſcheint, der in ſeinem Herzen ein fröhliches Kind geblieben iſt. Nur ſo kann man einen Ausſpruch begreifen, wie wir V. 25 leſen:

Jung bin ich geweſen und bin alt geworden:
Nie ſah ich den Frommen verlaſſen
und ſeine Kinder betteln um Brot!

Durch das ganze Lied zieht ſich wie ein roter Faden die Erwartung des baldigen Anbruchs der Heilszeit für die Frommen im Gericht über die Gottloſen. Das iſt die „Zukunft des Friedfertigen“ (V. 37), auf die der Spruchſammler — von einem Dichter kann man bei der ſtarken Abhängigkeit des Liedes von andern Dichtungen kaum ſprechen — durch Troſt und Mahnung vorbereiten will. Sie iſt ganz und gar ein Geſchenk aus Gottes Hand, das er denen, die feſt ſind im Glauben und in Redlichkeit, in den Schoß legt. Luther hat dieſem frommen Gedanken die unvergängliche Form gegeben:

Befiehl dem Herrn deine Wege
und hoffe auf ihn, er wird's wohl machen! (V. 5).

49.

[2]Hört zu, ihr Völker zumal,
merkt auf, all ihr Erdenbewohner,
[3]So niederes Volk wie Hochgeborne,
Reiche und Arme zumal;
[4]Mein Mund soll Weisheit reden,
mein Herz ‹sinnet› auf Einsicht:
[5]‹Neigt einem Spruch euer Ohr,›
zur Zither erschließ ich mein Rätsel!

[6]Warum seh' ich die Sünder am Leben,
‹den Reichtum der Argen› rings um mich?
[7]Wie sie trauen auf Geld und Gut,
der Menge ihrer Schätze sich rühmen?

[8]‹Was hilft's?› — kein Mensch ‹kauft sich los›,
kann Gott für sich Lösegeld zahlen:
[9]‹Zu teuer ist› der Kaufpreis ‹seiner› Seele,
und so läßt er's, ewig ‹zu leben›!
[10]Wie sollt' er das Grab nicht schauen!
[11]nein, er sieht: Weise müssen sterben,
Toren ‹wie Kluge› fahren dahin
und lassen ihre Schätze den andern.
[12]‹Das Grab› ist ihre Wohnstatt auf ewig,
ihre Behausung für alle Zeit —
Und nannten doch einst Länder ihr eigen!
[13]Ja, der Mensch ‹gleicht dem Tiere›, er bleibt nicht —,
er ist wie das Vieh, das man abtut.

[14]So ergeht's den Menschen, die ‹des Silbers›,
so ‹enden›, die ‹des Goldes› sich freuen.
[15]. . . . . ‹ ›

[17]Sei nicht bange, wenn ein Sünder reich wird,
wenn gar groß seines Hauses Reichtum:
[18]Er nimmt ja im Tode von allem nichts mit,
seine Schätze folgen ihm nicht!
[19]Wenn im Leben er glücklich sich pries,
‹sich rühmte›, dieweil's ‹ihm› so wohl ging —
[20]Er kommt doch zur Wohnstatt der Väter,
die nie mehr schauten das Licht!
[21]Ja, der Mensch ‹gleicht dem Tiere, er bleibt nicht›,
er ist wie das Vieh, das man abtut.

Der Text des Liedes ist z. T. sehr schlecht erhalten. Einige beachtenswerte Verbesserungsvorschläge haben neuerdings Schlögl und Budde gemacht. Sie sind oben verwertet worden. — [4] haga. [5] hattu lemašal 'oznekhem. [6] Wörtl.: Warum muß ich die Tage des Sünders mit ansehen; hon 'iqqešim. [9] Schwerlich bloß Glosse zu V. 8; lies wejaqar, naphšo und wehadal le'olam mihejoth. [11] kesil wenabhon? [18 u. 21] kabbaqar? [14f.] Das mittlere Gesätz ist fast nur noch dem Sinne

nach zu verstehen; lies keseph lamo we'aharitham zehabham, aber auch der überlieferte Text gibt Sinn: das ist das Los derer, die stolzes Selbstbewußtsein (kesel) haben und das Ende derer, die sich an ihrem Prahlen (bephiham) berauschten. V. 15 scheint den Gedanken der Hinfälligkeit des Menschen in Bildern nach Art von V. 12 und 13 auszumalen. Über V. 16 siehe unten die Erklärung. [19] wejodaeha ki-tetibh-la. [20] dor hier wol = aram. dâra.

[2] Micha 1, 2 und zur Stilform Jes. 1, 2 5. M. 32, 1 f. Ps. 50, 4 ff. 78, 1 f. Hiob 34, 2. [3] 4, 3 62, 10. [5] Über die Kunstausdrücke Spruch (mašal) und Rätsel (hîda) s. Nr. 2) zu 78, 2. — Sprüche 31, 26. [8 f.] 89, 49 u. ö. [14] Hiob 20, 29. [19] Vgl. Lukas 12, 19 f.

Pſ. 49 beginnt mit einer sehr wortreichen, aber wenig originellen Einführung, die den Gegenstand als religiöses Problem von allgemeiner Bedeutung hinstellt, für das der dichtende Weisheitslehrer die Lösung glaubt gefunden zu haben. In V. 6 f. formuliert er dann dieses Lebensrätsel in der Art, wie die durch Gottes Weltregiment enttäuschten Frommen seit Jeremias und Habakuks Tagen (vgl. Jer. 12, 1 ff. und Hab. 1, 2 ff.) ihrem Unmut und ihrer Verbitterung über den Widerspruch zwischen Tugend und Lebensglück Ausdruck zu geben pflegten: Warum muß ich ruhig mit ansehen, daß Gott die Sünder gewähren läßt? Dabei liegt wie in Pſ. 73, 12 und 37, 16 f. der Nachdruck auf der Erfahrungstatsache, daß es die Menschen mit dem weiten Gewissen und der mangelnden religiösen Ehrfurcht im Leben weiter bringen als die Frommen, die streng am Wege der Rechtlichkeit halten. Da zeigt sich wieder deutlich der enge Zusammenhang zwischen den Problemen des religiös-sittlichen und gesellschaftlich-sozialen Lebens im alten Judentum, vgl. o. 159 f.

Auf die Formulierung des Themas folgt die Durchführung. Zuerst thetisch, indem mit unverkennbarer Ironie und mit einem leisen Anflug von Schadenfreude der Tod als das gemeinsame Schicksal von Reich und Arm hingestellt wird; dann in Form des tröstenden Zuspruchs nach Art von Pſ. 37, 1 ff., nur nicht mit der abgeklärten Milde und der kindlichen Gläubigkeit, die den Vf. dieser Spruchsammlung auszeichnet, sondern mit dem Gefühl der Befriedigung, daß auch der reiche Sünder sterben muß, weil das Todeslos in Gottes Hand das Mittel der ausgleichenden Gerechtigkeit für die bitteren Stunden des armen Frommen und den egoistisch-materialistischen Hochmut des Reichen ist. Diese so wortreich angekündigte Lösung des Theodicee-Problems ist religiös und sittlich durchaus unbefriedigend. Auch ist es ein schwacher Trost für die Frommen in den inneren und äußeren Anfechtungen, die ihnen das ungetrübte Glück der Gottlosen bereitet, daß alle Menschen sterben müssen und im Tode nichts von ihren irdischen Schätzen mitnehmen können. Pſ. 49 gehört zu den religiösen Dichtungen Israels, die für uns nur mehr geschichtlichen Wert haben können. Nun heißt es allerdings in V. 16:

„Aber Gott wird meine Seele loskaufen
aus der Gewalt der Sche'ol, denn er entrückt mich."

Diese Aussage steht ohne Zweifel auf einer Linie mit Pſ. 73, 24 (o. S. 227 ff.). und kann wie dieses Wort nur als starker gegensätzlicher Ausdruck der Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit verstanden werden. Es erhebt sich also die Frage, ob der Dichter von Pſ. 49 mit V. 16 andeuten wollte, in welcher Richtung die Lösung des religiösen Lebensrätsels zu suchen ist. Man hat sie mit Recht verneint. Wäre V. 16 die religiöse Pointe seines Lehrgedichts, so müßten wir feststellen, daß er dieser tiefen Glaubensidee der individuellen Unsterblichkeit gar keinen Einfluß auf die Ausführung seines Themas zugestanden hat. Sie tritt ganz unvermittelt auf und wird dann wieder fallen gelassen. Denn im 2. Teil, dem tröstenden Zuspruch, greift der Vf. nicht auf sie zurück, sondern beschränkt die Lösung des Problems offensichtlich auf den versöhnenden Gedanken: alle Menschen müssen sterben, Reiche und Arme, Kluge und Toren. Eine solche Gedankenlosigkeit aber kann man auch dem schlechtesten Dichter nicht zutrauen. Darum muß ernstlich mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß V. 16 eine Korrektur von späterer Hand ist, die den erlösenden Glaubensgedanken von Pſ. 73 in die religiös so unbefriedigende Dichtung Pſ. 49 eingetragen hat.

Ps. 119 ist die umfangreichste Dichtung aus dieser Gattung und überhaupt im Psalter. Das Lied besteht aus $22 \times 8 = 176$ Stichen, indem Gesätze von je 8 Perioden, die alle mit dem selben Buchstaben des hebräischen Alphabets beginnen, nach der Reihenfolge desselben aneinander gereiht sind. Fr. Delitzsch hat diese Künstelei in seiner Übersetzung von Ps. 119 nicht ohne Geschick nachgeahmt. Wir geben sie im folgenden mit wenigen Änderungen in Textform und Sprache statt einer eignen Übertragung wieder.

Zu der akrostichischen Künstelei kommt noch eine andere hinzu, die zu dem Inhalt des Gedichts in naher Beziehung steht. Es ist der Nachweis versucht worden, daß der Dichter die synonymen Ausdrücke für „Gesetz Gottes" aus Ps. 19, 8–15 (o. S. 139 f.): Gesetz, Bezeugung, Satzung, Gebot, Rechtsordnung, wozu noch angeblich hinzukommt Geheiß (für „Furcht" V. 10) und Verordnung und Wort (durch kühne Konjektur aus V. 11 gewonnen) – aufgenommen und in jedem der 22 Gesätze seines Liedes in freier Folge zum Gegenstand seiner Aussagen gemacht habe. Daran ist aber nur soviel richtig, daß in dem Liede immer wieder dieselben synonymen Bezeichnungen für Gesetz vorkommen, die zum Teil mit denen von 19, 8 ff. identisch sind.

Das Gedicht ist aufs ganze gesehen eigentlich ein Hymnus, eine Verherrlichung des Gesetzes als Quelle alles Segens für die Frommen. Inhaltlich nächstverwandt sind die Dichtungen Ps. 1 und 19, 8 ff. (o. S. 258 f. u. 139 f.). Alle drei Lieder sind Ausdrücke der Verehrung, mit der die Frommen die alten religiös-sittlichen und kultisch-rituellen Ordnungen in den 5 Büchern Mose betrachteten. Das war der Boden, in dem sie religiös wurzelten. Stilistisch freilich macht das Lied eher den Eindruck eines Gebets, denn wenn auch die charakteristischen Formen aller drei Gattungen der religiösen Lyrik vertreten sind – gleich der Anfang ist bezeichnend für den Stil des Lehrgedichts –, so fällt doch der Dichter immer wieder in den Ton des Bittgebets zurück. So kommt es, daß das Lied ästhetisch einen wenig befriedigenden Eindruck macht. Es ist gewiß gut gemeint und aus frommem Herzen gekommen, es hat auch gewiß schon in alter Zeit durch manchen kernigen Spruch erbaut, aber als dichterisches Erzeugnis steht es nach Inhalt und Form nicht eben hoch.

Den Vf. dieses Preisliedes auf das Gesetz haben wir in den Kreisen der Frommen zu suchen, aus denen so viele Zeugnisse der aufrichtigen, aber religiös etwas verengten Gesetzes-Frömmigkeit hervorgegangen sind. Seine Entstehung darf schwerlich vor der persischen Zeit angesetzt werden. Besondere Erklärungen zu der Übersetzung erübrigen sich bei dem schlichten Inhalt. Auch von der Anführung von sachlichen und formalen Parallelen zu den einzelnen Aussagen soll hier abgesehen werden.

119.

[1]All Heil denen, deren Wege unsträflich,
die einhergehn im Gesetz des Herrn!
[2]All Heil denen, die seine Zeugnisse wahrnehmen,
die mit ganzem Herzen sich befleißen,
[3]Auch nicht verüben Ungerechtigkeit,
auf seinen Wegen gehn sie einher.
[4]Anbefohlen hast du deine Ordnungen,
sie zu beobachten ernstlich.
[5]Ach daß doch meine Wege gerichtet wären,
zu beobachten deine Satzungen!
[6]Alsdann werde ich nicht zuschanden werden,
wenn ich hinblicke auf all deine Gebote.
[7]Aufrichtigen Herzens will ich dir danken,
wenn ich lerne deine gerechten Ordnungen.
[8]An deine Satzungen werd' ich mich halten,
mögest du mich nur nicht gar verlassen!

[9]Beſtehn in reinem Wandel – wie wirds dem Jüngling möglich?
Wenn er ſich hält nach deinem Wort.
[10]Bemüht um dich bin ich mit ganzem Herzen,
laß mich nicht abirren von deinen Geboten.
[11]Bewahrt halt' ich im Herzen deine Ausſage,
auf daß ich nicht ſündige an dir.
[12]Benedeiet ſeieſt du, Herr!
Lehre mich deine Satzungen.
[13]Bericht tu' ich mit meinen Lippen
von allen Rechten deines Mundes.
[14]Bei deiner Zeugniſſe Weg empfind' ich Wonne,
mehr als über irgend ein Beſitztum.
[15]Bei deinen Ordnungen ſoll mein Sinnen weilen
und mein Blick bei deinen Pfaden.
[16]Bei deinen Satzungen ſei meine Lieblingsluſt,
nicht will ich vergeſſen deines Wortes.

[17]Gütig zeig' dich deinem Knecht, daß ich lebe,
ſo will ich beobachten dein Wort.
[18]Gib offne Augen, damit ich erblicke
Wunderdinge aus deinem Geſetz.
[19]Gaſt bin ich auf dieſer Erde,
verbirg nicht vor mir deine Gebote.
[20]Gemalmt iſt meine Seele in Sehnſucht
nach deinen Rechten allezeit.
[21]Gedroht haſt du den verfluchten Übermütigen,
die da abirren von deinen Geboten.
[22]Gehöhn und Schimpf ‹wälz'› hinweg von mir,
denn deine Zeugniſſe beacht' ich.
[23]Gleichviel ob Fürſten ſitzen, ſich wider mich bereden:
dein Knecht ſinnt über deine Satzungen.
[24]Gleichwohl ſind deine Zeugniſſe mein Ergötzen,
die Leute meines Rates.

[25]Dahingelegt in den Staub iſt meine Seele,
belebe mich nach deinem Worte.
[26]Darlegt' ich meine Wege, und du erhörteſt mich,
lehre mich deine Satzungen.
[27]Den Weg deiner Ordnungen mache mich verſtehen,
ſo will ich ſinnen über deine Wunder.
[28]Dahin ſchmilzt meine Seele vor Kummer,
richte mich auf nach deinem Worte.
[29]Den Weg der Lüge halte fern von mir,
und mit deiner Unterweiſung begnade mich.
[30]Den Weg der Treue hab' ich erwählet,
nach deinen Rechten ‹verlange ich›.
[31]Dahingegeben bin ich an deine Zeugniſſe –
Herr, mache mich nicht zuſchanden.
[32]Den Weg deiner Gebote lauf' ich,
denn du weiteſt mir das Herz.

[35]Handleite mich, Herr, den Weg deiner Satzungen,
daß ich ihn einhalte bis aufs Letzte.
[34]Hellen Verstand gib mir, daß ich wahre dein Gesetz
und es beobachte mit ganzem Herzen.
[35]Hinführe mich auf dem Steige deiner Gebote,
denn an dem hab' ich Lust.
[36]Herzliche Neigung gib mir zu deinen Zeugnissen,
und nicht zum Eigennutz.
[37]Halte ab meine Augen
zu sehen auf Eitles,
kraft deiner Wege belebe mich.
[38]Heiße sich erfüllen deinem Knecht dein Wort,
als welches wirkt, daß man dich fürchtet.
[39]Hinweg nimm meine Schmach, vor der mir graut,
denn deine Rechte sind gut.
[40]Heftig verlangt mich ja nach deinen Ordnungen,
kraft deiner Gerechtigkeit belebe mich.

[41]Und überkommen mögen mich deine Gnaden, Herr,
dein Heil gemäß deiner Zusage,
[42]Und Rede stehen werde ich meinem Schmäher,
denn ich vertraue auf dein Wort.
[43]Und entziehe nicht meinem Munde der Wahrheit Wort gänzlich,
denn auf deine Rechte harre ich.
[44]Und ich möchte beobachten deine Gesetze beständig,
auf immer und ewig.
[45]Und möchte einhergehen auf weitem Raum,
denn nach deinen Ordnungen frag' ich.
[46]Und will reden von deinen Zeugnissen
vor Königen und nicht zuschanden werden.
[47]Und werde mich ergötzen an deinen Geboten,
die ich liebgewonnen.
[48]Und aufheben meine Hände zu deinen Geboten
und über deine Satzungen sinnen.

[49]Sei eingedenk des Wortes an deinen Knecht
derart, daß du mich hoffen heißest.
[50]Sei dies mein Trost in meinem Elend,
daß dein Wort mich neu belebt hat.
[51]Spottsüchtig sind Übermütige mir begegnet –
von deinem Gesetze bin ich nicht abgewichen.
[52]So oft ich gedenke deiner Rechte von uran,
Herr, da werd' ich getröstet.
[53]Siedheiß ergriff mich Unmut ob der Frevler,
die dein Gesetz verlassen.
[54]Süße Lieder sind mir deine Satzungen
im Hause meiner Pilgrimschaft.
[55]Spät in der Nacht deines Namens, Herr, gedenkend
hielt ich Treue deinem Gesetze.
[56]So ist es beschieden mir:
daß ich deine Ordnungen wahre.

57Herr, mein Teil ist, so sage ich,
zu beobachten deine Worte.
58Herzinnig fleh ich dich an:
sei hold mir nach deiner Zusage.
59Hin und her bedenkend meine Wege kehr' ich
meine Füße zu deinen Zeugnissen.
60Hastig und ohne Zaudern schick' ich mich an,
zu beobachten deine Gebote.
61Herum sind um mich Stricke der Frevler,
dein Gesetz vergess' ich nicht.
62Halbnachts steh ich auf, zu danken dir
ob gerechter Rechtssprüche.
63Hinzu zu allen, die dich fürchten, gesell' ich mich,
und zu denen, die deine Ordnungen beobachten.
64Herr, deiner Gnade
ist voll die Erde –
deine Satzungen lehre mich.

65Treulich hast du gehandelt an deinem Knechte,
Herr, nach deinem Worte.
66‹Gute› Sitte und Einsicht lehre mich,
denn an deine Gebote glaub' ich.
67Tief in Irrtum war ich, bevor ich zu leiden bekam,
und nun beachte ich deine Aussage.
68Traut bist du und traulich handelnd,
lehre mich deine Satzungen.
69Trug brauen wider mich Übermütige –
ich wahre‹'› deine Ordnungen.
70Talgig wie Schmeer ist ihr Herz –
ich hab' an deinem Gesetze mein Ergötzen.
71Taugsam war's mir, daß ich mit Leiden belegt ward,
damit ich lernte deine Satzungen.
72Tausende Goldes und Silbers sind mir nicht so lieb,
als das Gesetz deines Mundes.

73Ich bin von deinen Händen gewirkt und hergerichtet –
mach mich verständig, daß ich lerne deine Gebote.
74Indem, die dich fürchten, mich sehen, mögen sie sich freuen,
denn auf dein Wort harre ich.
75Ich weiß, Herr, daß Gerechtigkeit deine Gerichte,
und daß in Treue du mich gedemütigt.
76Innewerden laß mich deine Gnade mir zur Tröstung,
nach deiner Verheißung an deinen Knecht.
77Ja, überkommen möge mich dein Erbarmen, daß ich lebe,
denn dein Gesetz ist mein Ergötzen.
78In Schanden solln die Frechen stehen, daß sie mich fälschlich bedrücken –
ich sinne über deine Ordnungen.
79In Gemeinschaft mit mir mögen treten, die dich fürchten
und die deine Zeugnisse kennen.
80Immer und ganz hange mein Herz an deinen Satzungen,
auf daß ich nicht zu schanden werde.

[81]Krank vor Sehnsucht nach deinem Heil ist meine Seele,
auf dein Wort harre ich.
[82]Krank vor Sehnsucht sind meine Augen nach deiner Zusage,
gedenkend: wann wirst du mich trösten? –
[83]Keineswegs, obschon wie ein Schlauch im Qualm geworden,
vergesse ich deiner Satzungen.
[84]Kurz sind ja deines Knechtes Tage, –
wann wirst du Gericht vollziehen an meinen Verfolgern?
[85]Klaffende Gruben haben Übermütige mir gegraben,
sie, die nicht geartet nach deinem Gesetze.
[86]Keines deiner Gebote, das nicht treu gemeint wäre;
lügnerisch verfolgen sie mich: hilf mir.
[87]Kaum fehlt etwas, daß sie mich hinweggetilgt im Lande,
doch ich verlasse deine Ordnung nicht.
[88]Kraft deiner Gnade belebe mich, daß ich halte
das Zeugnis deines Mundes.

[89]Lebendig in Ewigkeit ist, Herr, dein Wort,
feststehend ‘wie der Himmel’.
[90]Längs Geschlecht und Geschlecht währt deine Treue:
du hast die Erde aufgestellt, und sie besteht.
[91]Leistend Folge deinen Entscheidungen stehn sie noch heute,
denn alle Wesen sind deine Knechte.
[92]Längst, wenn dein Gesetz nicht mein Ergötzen,
wär' ich vergangen in meinem Elend.
[93]Lebenslang vergess' ich nicht deiner Ordnung,
denn durch sie hast du mich neu belebt.
[94]Laß Heil mir widerfahren, dein bin ich;
deinen Ordnungen frag' ich ja nach.
[95]Lauern mir Frevler auf, mich zu verderben –
ich habe acht auf deine Zeugnisse.
[96]Los alles Vollkommenen ist, wie ich gesehen, Hinfall.
doch dein Gebot ist ohne alle Schranken.

[97]Minniglich lieb hab' ich dein Gesetz,
den ganzen Tag ist es mein Sinnen.
[98]Mehr als meine Feinde machen weise mich deine Gebote,
denn auf ewig sind sie mein Teil.
[99]Mehr als alle meine Lehrer bin ich einsichtig,
denn deine Zeugnisse sind mir Ziel des Sinnens.
[100]Mehr als Alte bin ich verständig,
denn deine Ordnungen beacht' ich.
[101]Meiden allen bösen Pfad laß' ich meine Füße,
auf daß ich halte dein Wort.
[102]Mißachtend verlass' ich deine Rechte nicht,
denn du hast mich unterwiesen.
[103]Meinem Gaumen, wie lieblich sind ihm deine Zusagen,
mehr als Honig meinem Mund!
[104]Mittelst deiner Ordnungen gewinn' ich Einsicht,
darum hass' ich allen Lügenpfad.

105 Nur dein Wort ist Leuchte meinem Fuße
und Licht meinem Steige.
106 Nachdem ich geschworen, hielt ich's aufrecht:
zu beobachten deine gerechten Rechtssprüche.
107 Niedergebeugt bin ich gar sehr, Herr,
belebe mich mit deinem Wort!
108 Nimm huldvoll auf, Herr, meines Mundes Gelöbnisse,
und deine Rechte lehre mich.
109 Nun und immer ist meine Seele in meiner Hand,
doch dein Gesetz vergess' ich nicht.
110 Nach stellen Schlingenlegend Frevler mir,
doch irre ich nicht ab von deinen Ordnungen,
111 Nahm in Besitz auf ewig deine Zeugnisse,
denn sie sind meines Herzens Wonne;
112 Neigte mein Herz, zu tun deine Satzungen
ewig ist der Lohn.

113 Seitwärts Hinkende hass' ich,
und dein Gesetz lieb' ich.
114 Sturmdach und Schild bist du mir,
auf dein Wort harr' ich.
115 Steht ab von mir, ihr Übeltäter —
ich will wahren meines Gottes Gebote.
116 Sei mein Halt nach deiner Zusage, daß ich lebe,
und laß mich nicht zu schanden werden an meiner Hoffnung.
117 Stütze mich, so widerfährt mir Heil,
und schauen will ich auf deine Satzungen fort und fort.
118 Sonder Wert sind dir alle deinen Satzungen Entirrende,
denn eitel ist ihr Truggewebe.
119 Sämtliche Frevler auf Erden schaffst du weg als Schlacken,
darum hab ich lieb deine Zeugnisse.
120 Starr vor Schauer vor dir ist mein Fleisch,
und vor deinen Rechten fürcht' ich mich.

121 Erfüllt hab' ich Recht und Gerechtigkeit,
nicht überlassen wirst du mich meinen Bedrückern.
122 Ein tritt für deinen Knecht zum Guten,
nicht mögen mich Übermütige bedrücken.
123 Es schmachten meine Augen nach deinem Heile
und nach deiner gerechten Zusage.
124 Erweis dich an deinem Knecht nach deiner Gnade,
und deine Satzungen lehre mich.
125 Ein Knecht dir bin ich, gib mir Verstand,
daß ich erkenne deine Zeugnisse.
126 Einzugreifen für Gott ist an der Zeit:
sie haben deine Gesetze gebrochen.
127 Ebendeshalb hab' ich lieb deine Gebote
mehr als Gold und alles Feingold.
128 Ebendeshalb heiß' ich gut all deine Anordnungen,
allen Lügenpfad hass' ich.

129Fernab von Alltäglichem sind deine Zeugnisse,
darum nimmt sie meine Seele wahr.
130Falten deine Worte sich auseinander, wird es helle,
indem Einfältige Verstand gewinnen.
131Fassungsbegierig tue ich weit den Mund auf,
denn nach deinen Geboten verlange ich.
132Füge dich zu mir und begnade mich,
wie es recht ist gegen die Liebhaber deines Namens.
133Festige meine Schritte durch dein Geheiß,
und laß nicht herrschen über mich etwelches Unheil.
134Frei mache mich von Bedrückung der Menschen,
so will ich beobachten deine Ordnungen.
135Freudig lichte dein Antlitz deinem Knechte,
und lehre mich deine Satzungen.
136Fluten von Wasser rinnen nieder meine Augen
darob, daß man nicht beachtet deine Gesetze.

137Zu eigen ist dir Gerechtigkeit, Herr,
und gerade sind deine Gerichte.
138Zur Pflicht gemacht hast du in Rechtmäßigkeit deine Zeugnisse
und in Treue gar sehr.
139Zernichtung droht mir mein Eifer,
denn vergessen haben deiner Worte meine Dränger.
140Zusatzfrei gediegen ist deine Aussage,
und dein Knecht hat sie lieb.
141Zwar jung bin ich und verachtet,
doch deiner Ordnung vergess' ich nicht.
142Zu ewigen Zeiten bleibt deine Gerechtigkeit
und dein Gesetz Wahrheit.
143Zwang und Drangsal haben mich betroffen,
doch deine Gebote sind mein Ergötzen.
144Zu ewigen Zeiten sind deine Zeugnisse gerecht,
gib mir Verständnis, daß ich lebe.

145Kraft ganzen Herzens ruf ich — erhöre mich!
Herr, deine Satzungen will ich wahren.
146Komm mir zu Hilfe, wenn ich zu dir rufe,
und beobachten will ich deine Zeugnisse!
147Kaum daß der Morgen graute, steh' ich schon;
auf dein Wort harre ich.
148Keine Nachtwache, der nicht mein Auge entgegenkommt,
zu sinnen über deine Aussage.
149Kunde nimm von meinem Ruf nach deiner Gnade;
Herr, deinen Rechten gemäß belebe mich.
150Kommen heran ‹meine böswilligen Verfolger›,
die von deinem Gesetz sich entfernen:
151Kommst um so näher du, o Herr,
und all deine Gebote sind Wahrheit.
152Klar ist längst mir aus deinen Zeugnissen,
daß du für ewig sie gegründet.

153Reiß heraus mich, anſehend mein Elend,
denn deines Geſetzes vergeſſ' ich nicht.
154Rechtsbeiſtand ſei mir und erlöſe mich,
deiner Ausſage gemäß belebe mich.
155Ruchloſen iſt ferngerückt das Heil,
denn nach deinen Satzungen fragen ſie nicht.
156Reich iſt dein Erbarmen, Herr,
nach deinen Rechtsordnungen belebe mich.
157Recht viel ſind meiner Verfolger und Dränger,
von deinen Zeugniſſen weiche ich nicht.
158Richte ich auf Treubrüchige den Blick, ſo graut mir,
dieweil deine Worte ſie nicht achten.
159Rückſicht nimm, daß ich deine Ordnung liebe;
Herr, nach deiner Gnade gib mir Leben.
160Rechn' ich nach, iſt deines Wortes Summe Wahrheit,
und ewig währt deine gerechte Rechtsordnung.

161Schuldlos verfolgen Fürſten mich,
aber vor deinen Worten ſchauert mein Herz.
162Schwelgend in Freude bin ich über dein Wort,
wie einer, der große Beute ⟨heimbringt⟩.
163Scheinglauben haſſ' ich und habe davor Abſcheu,
dein Geſetz hab' ich lieb,
164Schwinge ſiebenmal täglich preiſend zu dir mich auf
ob deiner gerechten Rechtsſprüche.
165Schatz des Friedens beſitzen die Liebhaber deines Geſetzes,
und an nichts kommen ſie zu Falle.
166Schauend in Hoffnung auf dein Heil, Herr,
üb' ich aus deine Gebote.
167Scheu hält meine Seel' über deinen Zeugniſſen,
und liebgewonnen hab ich ſie ſehr.
168Scheu halt ich auf deine Ordnungen und Zeugniſſe,
denn all meine Wege ſind dir gegenwärtig.

169Thronauf zu dir, Herr, nahe mein Hilfſchrei,
nach deinem Worte gib mir Verſtändnis.
170Thronauf zu dir komme mein Flehen,
nach deiner Zuſage rette mich.
171Tauen von Lobpreis ſollen meine Lippen,
daß du deine Satzungen mich lehreſt.
172Tut ſich mein Mund auf, ſo gelte es deiner Ausſage,
denn all deine Gebote ſind gerecht.
173Tatkräftig mir zu helfen zeige deine Hand ſich,
denn deine Ordnung hab' ich erwählet.
174Teilzuhaben an deinem Heil, Herr, erſehn' ich,
und dein Geſetz iſt mein Ergötzen.
175Teilhaft neuen Lebens werde meine Seele, zu preiſen dich,
und deine Rechte mögen mir beiſtehen.
176Tat ich mich verirren wie ein verloren Schaf —
ſo ſuche deinen Knecht,
denn deiner Gebote vergeſſ' ich nicht.

[14] Das soll wohl heißen: wenn ich wandle in deinen Zeugnissen. [20] Wörtl.: es reibt sich auf meine Seele. [24] d. h. meine Ratsherren. [70] Vgl. zu diesem für unseren Geschmack unschönen Bilde Ps. 17, 10 73, 7; Jes. 6, 10. [83] „Der Vergleichspunkt ist, daß man ihn bei Seite geschoben und daß er als Aschenbrödel fort und fort den Plackereien seiner Verfolger ausgesetzt ist.“ Delitzsch. Überflüssigen Hausrat und Gerümpel hing man wohl an der Decke auf, wo es langsam verqualmte. [109] Zur Wendung: die Seele in die Hand nehmen = sein Leben einsetzen vgl. Richt. 12, 3 1. Sam. 19, 5 Hiob 13, 14. [113] se'aphim „Geteilte“, „Schwankende“ d. h. innerlich Haltlose, vgl. 1. Kön. 18, 21. [117] Oder: so werde ich meine Lust haben an deinen Satzungen. [129] Wörtl.: gar wunderbar. [140] Wörtl.: geläutert ist dein Wort, vgl. 12, 7.

2. Lehrhaft-erbauliche Geschichtsbetrachtung.

Es hat in Israel noch eine andere Art lehrhafter Dichtung gegeben, die ihren Ursprung nicht in den Kreisen der Weisheitslehrer und der ihnen nahe stehenden Frommen gehabt hat, sondern die aus dem gottesdienstlichen Leben hervorgegangen ist. Zum Verständnis dieser Untergattung der lehrhaften Lieddichtung müssen wir etwas weiter ausholen.

Bei der Besprechung der hymnischen Dichtung stellten wir fest, daß das beliebteste Thema dieser Lieder die Verherrlichung der großen Taten Gottes in der Vergangenheit war, die „Machttaten und Wunder“, die er als Schöpfergott und Lenker des geschichtlichen Völkerlebens getan hat. Davon hat man schon in den früheſten Zeiten in Israel gesungen, zumal im Kultus an heiliger Stätte, aber auch bei anderen Gelegenheiten. Das große geschichtliche Erlebnis, das mit der Stiftung der Jahwereligion durch Mose für das Bewußtsein des Volkes untrennbar verbunden war, und mit ihm die ganze Reihe von geschichtlichen Lebensführungen, in denen die zur Nation heranwachsende religiöse Gemeinschaft Moses die segnende Hand Jahwes erkannte, das alles erhielt sich lebendig nicht bloß durch seine eigene religiöse Kraft, sondern auch durch bewußt gepflegte Erinnerung. In dem alten Heldenliede Richt. 5 wird V. 11 eine Szene gemalt, die uns die Stellung dieser Art national-religiöser Poesie im Volksleben veranschaulicht: bei der Arbeit des Tages singt man von den „Gnadentaten“ Gottes an seinem Volke. Und in einer der Hymnen, die die Sage dem Seher und Zauberer Bileam in den Mund legt (4. M. 23, 18ff.), heißt es im Anschluß an den stolzen Hinweis auf den Segen, dessen sich Israel erfreut:

Jahwe, sein Gott, ist mit ihm, „Königs“jubel erschallt in ihm.
Der Gott, der ihn aus Egypten geführt, Hörner wie der Wildstier hat er.
Wahrlich, in Jakob gibts nicht Zauberei, in Israel kein Wahrsagerwesen:
Allezeit heißt es in Jakob und in Israel: was hat Gott getan!

Da ist also der „Königs“jubel, d. h. der Huldigungsgesang für den als „König“ gefeierten Gott Israels eng verbunden mit jenem grundlegenden geschichtlichen Erlebnis, das im Mittelpunkt der Erinnerung an die große Vergangenheit steht. Und gleichzeitig wird als die religiöse Besonderheit Israels im Gegensatz zum Heidentum betont, daß alles Erleben des Volkes auf seinen einzigartigen Gottesglauben bezogen wird.

Nun haben wir hin und her im A. T. Hinweise darauf, daß diese Pflege der Erinnerung an die mosaische Gründungszeit mit ihren Gotteswundern schon früh in feste Form gegossen worden ist. Man stellte die Machttaten Gottes an seinem Volk in epischer Aufreihung zusammen zu einer Art heiliger Geschichte. An derartige poetische Erzeugnisse denkt wohl der Prophet Jeremia in Kap. 2, 6ff. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die große Darstellung der Vorgeschichte Israels in der Mitte der 5 Bücher Mose die künstlerische Ausführung solcher ältester Geschichtsdarstellung ist, deren Gegenstand die „Großtaten“ Jahwes mit Israel waren. Und wieder andere Andeutungen im A. T. (vgl. besonders Jos. 24) lassen vermuten, daß solche kürzeren oder längeren epischen Darstellungen bei gottesdienstlichen Anlässen, großen Festen und Messen vorgetragen worden sind. Wir müssen uns überhaupt diese kultischen Feste zumal an den großen Heiligtümern innerlich belebt denken durch derartige geistige Darbietungen. Einen Nachklang davon haben wir in den Kulthymnen Ps. 81 u. 95 (o. S. 24ff. u. 10ff.).

Desgleichen in Pſ. 114 u. 136 (o. S. 23f. u. 35ff.). Ihre epiſchen Teile ſind den antiken Hymnen zu vergleichen, die im mythiſch-epiſchen Stil die Taten eines Gottes preiſen. Wie die Prieſterſchaft bei ſolchen Gelegenheiten die großen kultiſchen und moraliſchen Grundforderungen immer wieder einſchärfte — dies iſt wohl der reale Hintergrund der Szene 5. M. 27, 11ff. —, ſo wird ſie auch die Erinnerung an jene Machterweiſungen Gottes in der Vergangenheit in geeigneter Form im Volke lebendig erhalten haben. Aber auch in den häuslichen Kult wurde die erbauliche Geſchichtsbetrachtung hineingezogen. Das beweiſen Ausſagen wie 2. M. 12, 24ff., 13, 8ff. u. 14ff.

Dieſe predigtartige, auf religiöſe Erbauung und Unterweiſung abzweckende Darbietung heiliger Geſchichte, wie wir ſagen würden, iſt dann in Liedform gegoſſen worden, und ſo iſt ſie uns auch außerhalb der 5 B. Moſe erhalten geblieben. In Pſ. 78 105 und 5. M. 32 haben wir klaſſiſche Beiſpiele dafür, zwei jüngere und ein älteres. In Pſ. 106 (o. S. 127ff.) iſt dieſe Liedgattung in den Dienſt des liturgiſchen Bußaktes getreten.

Über das Alter dieſer Lieder läßt ſich mit ziemlicher Sicherheit urteilen. Pſ. 105 iſt ohne Frage eine ältere Dichtung. In der optimiſtiſchen Stimmung läßt ſie ſich mit dem Paſſahymnus 2. M. 15 vergleichen (o. S. 20ff.). Aus beiden Liedern tönt noch die ungetrübte Freude über den Beſitz des den Ahnen verheißenen Landes. Man merkt hier nichts von dem Einfluß der prophetiſchen Bußpredigt und der durch ſie aufgekommenen peſſimiſtiſchen Geſchichtsbetrachtung. Dagegen ſtehen Pſ. 78 106 und die verwandte Dichtung 5. M. 32 unverkennbar unter dieſem geiſtigen Einfluß. Sie ſind ein Wiederhall jener ernſten, auf geiſtige Neugeſtaltung des ganzen Lebens gerichteten Reformbewegung, die in Jeruſalem um die Wende des 8. u. 7. Jhdt.'s von prophetiſchen und prieſterlichen Kreiſen ausging, als ſich die prophetiſche Predigt in den Gottesgerichten politiſcher Kataſtrophen ſo ſchrecklich bewahrheitete. Dieſe Bewegung und ihre leitenden Gedanken kennen wir aus dem ſog. Deuteronomium (d. h. dem 5. B. Moſe) und der vom Deuteronomium beeinflußten Literatur, vgl. z. B. Richt. 2. Im Zeitalter der deuteronomiſchen Reformbewegung (7. u. 6. Jhdt.) iſt auch der Gedanke, durch geordnete Pflege der religiöſen Erinnerungen auf das lebende Geſchlecht erziehlich einzuwirken, beſonders ſtark betont und verwirklicht worden. Davon zeugen die eindringlichen predigtartigen Mahnungen, die dem deuteronomiſchen Kultus- und Sittengeſetz vorangeſtellt ſind, z. B. 5. M. 4, 32ff. 6, 20ff. 8, 1ff. Vgl. noch das o. S. 128f. zu Pſ. 106 Geſagte.

105.

[1]Danket dem Herrn, lobpreiſet ſeinen Namen,
verkündet unter den Völkern ſeine Taten!
[2]Singet ‹dem Herrn›, ja ſpielt ihm,
ſprechet von all ſeinen Wundern!
[3]Rühmt euch ſeines heiligen Namens,
es ſollen ſich freuen, die ihn ſuchen!
[4]Fraget nach dem Herrn und ſeiner Macht,
ſuchet ſein Antlitz immerdar!
[5]Gedenkt ſeiner Wunder, die er tat,
ſeiner Zeichen und wie er gerichtet,
[6]Ihr, Abrahams Same, ſeines Knechtes,
ihr, Jakobs, ‹ſeines Erwählten›, Söhne!

[7]Er, der Herr, er iſt unſer Gott,
über die Welt ergeht ſein Gericht:
[8]Ewig gedenkt er ſeines Bundes,
der Verheißung, für alle Zukunft ergangen,
[9]Des, was er mit Abraham vereinbart,
ſeines Eidſchwurs an Iſaak —

10Was als Recht er für Jakob gesetzt hat,
für Israel als ewigen Bund:‹›
11„Dir will ich das Land
Kanaan geben
als Erbtum für euch!“

12Als sie wenige Leute noch waren,
unscheinbar und Beisassen nur,
13Da wanderten sie von Volk zu Volk,
von einem Reiche zum andern.
14Doch ließ er sie von niemand bedrücken,
strafte Könige ihretwegen:
15„Rührt meine Gesalbten nicht an,
meinen Propheten tuet kein Leid an!“

16Nun rief er den Hunger ins Land,
zerbrach jede Stütze an Brot –
17Da sandt' er ihnen einen voraus
zum Sklaven verkauft – den Joseph.
18Man zwang in den Stock seine Füße,
‹in Eisen› kam er zu liegen,
19Bis daß seine Deutung eintraf,
des Herrn Wort ihn bewährte.
20Der König gebot und ließ ihn los,
der Völkerherr machte ihn frei,
21Setzte ihn zum Herrn über sein Haus,
zum Verweser über all sein Besitztum,
22Nach eignem Sinn Fürsten zu strafen,
und Älteste Einsicht zu lehren.

22So kam Israel nach Ägypten,
Jakob weilte als Beisaß in Cham.
23Gott machte sein Volk gar zahlreich,
mächtiger als seine Tyrannen.
24Er wandelte ihr Herz,
sein Volk zu hassen,
daß sie Arglist an ihm übten.

25Da sandte er Mose, seinen Knecht,
Aron, den Auserwählten,
27Tat seine Zeichen ‹in Ägypten›,
seine Wunder im Lande Cham:
28Finsternis sandte er, machte dunkel,
doch sie achteten nicht seiner Worte,
29Er wandelte ihre Wässer in Blut
und tötete all ihre Fische.
30Es wimmelte ihr Land von Fröschen, –
‹die kamen› bis in des Königs Gemächer.
31Er gebot, da kam Ungeziefer,
Mücken im ganzen Lande.
32Ihren Regen brachte er als Hagel,
flammendes Feuer in ihr Reich.

33Er ſchlug ihre Reben und Feigenbäume,
vernichtete den Baumwuchs im Lande.
34Er gebot, da kamen Heuſchrecken,
Hüpfer in zahlloſer Menge,
35Die fraßen alles Grün im Lande,
verzehrten ihre Ackerfrüchte.
36Er ſchlug alle Erſtgeburt drinnen,
der Manneskraft Beſtes zumal.

37Nun führte er ſie aus mit Schätzen,
kein Strauchelnder war in ihren Stämmen.
38Ägypten war froh, als ſie gingen,
denn Furcht kam ſie an vor ihnen.
39Er breitete Gewölk als Decke,
und Feuer, die Nacht zu erhellen.
40Sie begehrten, da brachte er Wachteln,
mit Himmelsbrot machte er ſie ſatt.
41Den Fels tat er auf, daß Waſſer rannen,
die durchfloſſen die Steppe als Strom,
42Denn er gedachte ſeines heiligen Wortes
an Abraham, ſeinen Knecht.

43So ließ er ziehen ſein Volk mit Freuden,
mit Jubel ſeine Auserwählten.
44Er gab ihnen hin die Länder der Völker,
daß ſie erbten den Erwerb der Nationen,
45Auf daß ſie ſeine Satzungen hielten
und ſeine Geſetze wohl bewahrten.

Halleluja.

[2] lejahwae. [4] Wohl im Sinne freudiger Teilnahme an kultischen Feiern zu verstehen. [8] Wörtlich: die auf 1000 Geschlechter ergangen ist. [11] lemor ist wohl Einsatz. [10] Alte bildliche Wendung, vgl. Jes. 3,1 und die Ausführung 104,15. [19] Ist das von Josephs Kunst der Traumdeutung zu verstehen, durch die er als Gottbegnadeter erwiesen wurde (vgl. 1. M. 40,8), oder wird auf 1. M. 42,9 angespielt? [22] Wörtlich: weise zu machen, wohl im Sinne unsrer volkstümlichen Wendung „mores lehren“. [27] Oder: sam bam dibhere 'othothaw „tat unter ihnen allerlei Zeichen“. [30] Einfach: behadere melekh hem. [37] Wörtlich: mit Silber und Gold.

[1] 33,2f. 75,2 [4] Vgl. 24,6 [6] Jes. 41,8 [8] 111,5 5. M. 7,9 [9] 1. M. 15,7 u. ö. [11] 78,55 [12] Vgl. 5. M. 26,5 [13f.] 1. M. 12,1ff. 13,1ff. 20,1ff. 26,1ff.; 20,7 26,11 [16] 2. Kön. 8,1 3. M. 26,26 Jes. 3,1 [17] 1. M. 45,5 [20] 1. M. 41,14ff. [22] 1. M. 46,1ff.; 78,51 [23] 2. M. 1,1ff. 5. M. 26,5 [27ff.] 78,43ff, wo auch der Inhalt des Sagenkreises 2. M. 7,8ff. in anderer Anordnung geboten wird. [36] 78,51 [37] 2. M. 11,2f. 12,35f. [38] 2. M. 12,33 [39ff.] 78,14ff., 2. M. 13 [40] 2. M. 16,1ff. 78,24 [41] 2. M. 17,1ff. 78,16 Jes. 48,21.

Das Gedicht ſetzt mit einem langen hymniſchen Aufgeſang im Stil der Kultlieder ein und erweckt dadurch den Eindruck eines kultiſchen Loobliedes. Aber in Wirklichkeit iſt es ein geiſtliches Lied, kein Hymnus, denn ſein Inhalt iſt nicht lyriſch, ſondern durchaus lehrhaft-epiſch. Seine Abſicht iſt nicht, die Machttaten des Gottes Iſraels im Anfang der Geſchichte Iſraels zu verherrlichen als Ausdruck eines übermächtigen religiöſen Lebensgefühls, ſondern es will durch kernige erbauliche Geſchichtserzählung über die Heilstatſachen belehren, auf denen Iſraels völkiſches Daſein und ſein Glaube an deſſen ewige Dauer beruht. Das Lied iſt alſo nicht ein Stück Liturgie, ſondern eine Predigt zur Aufrüttelung der religiöſen Gewiſſen. Darum ſchließt es auch folge-

richtig nicht hymnisch, sondern lehrhaft, mit der Mahnung zur Erfüllung des im Gesetze offenbarten Gotteswillens. Die leitende Idee ist: die große göttliche Liebestat der Einpflanzung Israels in einem gesegneten Kulturlande (V. 44) hat das Fundament geschaffen, auf dem sich das Volk religiös als Gottesvolk aufbauen soll. Israels Geschichte ist die Auswirkung des göttlichen Heilsratschlusses. In diese Idee ist die ruhig hinlaufende Geschichtserzählung eingespannt, vgl. das Thema V. 11 mit seiner Wiederholung in V. 42.

Daraus folgt, daß der hymnische Aufgesang nur dichterischer Schmuck ist, Ornament zur Verschönerung des in Stoff und Ausführung etwas nüchternen Liedes. Er darf nicht bei der Bestimmung der Gattung, der das Lied angehört, den Ausschlag geben. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß Ps. 105 einst im Kultus verwendet wurde. In der Tat ist er später unter die Kultlieder aufgenommen worden, wie die Stellung des Liedes in der Gruppe der hodu-Psalmen und das schließende Halleluja beweist (vgl. die Einleitung).

Auf einen ganz anderen Ton sind die beiden anderen Lieder gestimmt. Hier klingen in die fröhliche Weise von der Vorsehung, die über Israels Lebensweg durch die Geschichte waltete, die dumpfen Motive der Trauer über die gottwidrige Art des Volkes, die den treusorgenden Vatergott schließlich zum zornigen Richter gemacht hat. So ging schließlich durch die Geschichte Israels ein Bruch. Das wollen die Lieder tief ins religiöse Gewissen graben, damit die Lebenden im Buch der Geschichte lesen lernen zu Mahnung und Trost.

Wahrscheinlich ist Ps. 78 noch in der letzten Zeit der staatlichen Selbständigkeit Judas entstanden, 5. M. 32 dagegen sicher nach der Katastrophe von 586.

Über 5. M. 32 vgl. Bd. II, 2.

78.

[1]Merke, mein Volk, auf meine Lehre,
neigt euer Ohr meines Mundes Worten:
[2]Ich will auftun meine Lippen im Sinnspruch,
Weisheit ausströmen von vordem –
[3]Was wir gehört und zu Kenntnis genommen,
und was unsere Väter uns erzählten,
[4]Das wollen wir unseren Kindern nicht hehlen,
erzählend dem künftigen Geschlechte:
Des Herrn Großtaten und Macht
und seine Wunder, die er getan.

[5]Ein Gesetz gebot er in Jakob, eine Weisung gab er in Israel, –
Und hat unsern Vätern befohlen, sie zu künden den Kindern und Enkeln,
[6]Auf daß drum wüßte das künftige Volk, die spätsten Geschlechter:
Hinzutreten und den Kindern zu erzählen,
[7]daß sie Gott ihr Vertrauen sein ließen,
Daß sie nimmer vergäßen die Taten des Herrn und seine Gebote hielten,
[8]Nicht zu werden wie ihre Ahnen, ein störrisch und trotzig Geschlecht,
Ein Geschlecht unsteten Sinnes, des Geist nicht treulich ‹zu› Gott hielt!‹›
[10]‹Ja›, sie hielten nicht Gottes Bund
und wollten nicht wandeln in seinen Geboten,
[11]Vergaßen seiner herrlichen Taten,
seiner Wunder Größe, die er sie schaun ließ!

[12]Ja, Wunder tat er vor ‹ihren Augen›
im Lande Ägypten, in Zoan:

13Er teilte das Meer, ließ sie durchziehn,
türmte auf die Fluten wallgleich,
14Er führte sie tags in der Wolke,
allnächtlich im feurigen Scheine,
15Er spaltete den Fels in der Steppe
und tränkte ‹sie› reichlich ‹mit Fluten›,
16Er ließ Quellen dem Gestein entspringen,
ließ Wasser stromgleich rinnen!

17Doch sie sündigten auch ferner gegen ihn
und erzürnten den Höchsten in der Wildnis,
18Sie versuchten Gott in ihrer Bosheit, Nahrung zu fordern in Gier,
19Sie redeten wider Gott: „Ob er's kann?
Einen Tisch in der Steppe zu bereiten?
20 Wohl schlug er den Fels,
daß Wasser strömten
und Bäche sich ergossen —
Doch kann er wohl Speise geben,
oder Fleisch seinem Volke verschaffen?"

21‹ ›Das hörte der Herr und ergrimmte,
und Feuer loderte auf in Jakob,
Zorn stieg auf wider Israel,
22Daß sie nicht Glauben hielten am Herrn
und seiner Hilfe nicht trauten.
23Er gebot den Wolken droben und öffnete die Türen des Himmels,
24Ließ regnen auf sie Manna zur Speise,
und himmlisches Brot schenkte er ihnen.
25Engelsbrot aß da der Mensch, er sandte ihnen Nahrung zur Sätte.
26Den Ostwind am Himmel entbot er, den Südsturm brachte seine Stärke,
27Er ließ regnen auf sie Fleisch staubgleich,
Gevögel wie Meeressand,
28‹Das fiel› gerad hinein in ihr Lager, rings um ihre Wohnungen her.
29Sie aßen und wurden gar satt, ihr Gelüste gewährte er ihnen.
30Doch sie lüsterten fort und fort —
und wie sie noch aßen, ‹da entbrannte sein Zorn›:
31Er würgte ihrer Großen viele, streckte Israels Jungmannen nieder!

32Bei alle dem frevelten sie weiter,
an seine Machttaten glaubten sie nicht.
33Da schwanden ihre Tage in nichts, ihre Jahre in Angst und Bestürzung.
34Wenn er sie tötete, fragten sie ihm nach,
dann erst suchten sie wieder den Herrn,
35Dann gedachten sie, daß Gott ihr Hort,
der höchste Gott ihr Erlöser, —
36Und betrogen den Herrn mit ihrem Munde,
mit ihrer Zunge belogen sie ihn —
37Ihr Herz stand ja nicht zu ihm,
nicht hielten sie treu an seinem Bunde!
38Doch er, der Erbarmer, er vergab die Schuld und tilgte nicht aus, —
Oftmals stand er ab vom Zorn,
und ließ nicht aufflammen all seinen Grimm!

39Er gedachte daran, daß sie Fleisch sind,
ein Hauch nur, der hinfährt für immer!

40Wie oft reizten sie ihn in der Steppe,
betrübten sie ihn in der Öde!
41Fort und fort versuchten sie Gott
und kränkten Israels Heiligen,
42Gedachten nicht, wie er so mächtig,
wie oft er sie erlöste vom Feinde! — —

43Der da tat in Ägypten seine Zeichen,
seine Wunder im Lande Zoan,
44Der ihre Fluten in Blut verkehrte, —
ihre strömenden Wasser konnten sie nicht trinken, —
45Der unter sie sandte Geziefer, das sie fraß
und Frösche, die sie verderbten,
46Der dem Nager ihre Früchte hingab,
ihrer Hände Arbeit dem Heuschreck,
47Der mit Hagel ihren Weinstock zerschlug,
ihre Maulbeerbäume mit Schlossen,
48Der ‹der Pest› ihr Vieh preisgab,
ihre Herden den Fiebergluten,
49Der unter sie sandte seine Zornglut,
in Wut und Grimm und Drangsal,
Eine Gesandtschaft von Unglücksengeln!
50Der Raum seinem Zorne schaffte,
Ihre Seele dem Tode nicht versagte und ihr Leben der Seuche hingab,
51Der Ägyptens Erstgeburt schlug,
der Manneskraft Bestes in den Zelten Chams,
52Der sein Volk wie Schafe ließ ausziehen,
in der Steppe sie geführt wie eine Herde,
53Der sie sicher geleitet ohne Furcht und Grauen,
doch die Schar ihrer Feinde bedeckte das Meer,
54Der sie brachte zu seinem heiligen Lande,
dem Berge, den seine Rechte erworben,
55Der Völker vor ihnen vertrieb, ihr Erbteil ihnen verloste‹›,
Und Israels Stämmen Wohnsitze gab. — —

56Sie versuchten und erboften den Höchsten
und hielten nicht seine Gebote,
57Wichen ab, treulos, gleich ihren Ahnen,
versagten wie ein trügender Bogen,
58Sie reizten seinen Zorn mit ihren Höhen,
seinen Eifer mit ihren Bildern.
59Der Herr vernahm's und ergrimmte,
ward Israels ganz und gar satt,
60Streckte nieder seine Wohnung in Silo,
das Zelt, wo er wohnte unter Menschen,
61Gab gefangen dahin seine Macht,
seine Pracht in die Hände des Feindes.
62Dem Schwerte übergab er sein Volk,
ergrimmte über sein Eigen.

[63]Seine Jungmannen fraß das Feuer,
seinen Jungfrauen ſang man kein Brautlied,
[64]Seine Prieſter fielen durchs Schwert,
seine Witwen konnten nicht trauern.

[65]Nun erwachte der Herr wie aus dem Schlaf,
wie ein Starker, vom Weine bezwungen,
[66]Er ſchlug ſeine Feinde hinten,
ewiger Schande gab er ſie preis.
[67]Zwar Joſephs Gezelt verwarf er,
erkor nicht Ephraims Stamm,
[68]Doch er kürte den Stamm Juda, den Zionberg, ſeine Liebe.
[69]Er baute ſeinen Tempel wie den Himmel,
wie die Erde, die gegründet auf ewig.
[70]David, ſeinen Knecht, erkor er, –
Den holte er her von den Hürden,
[71]von den Säugenden nahm er ihn fort,
Zu weiden ſein Volk Jakob, Iſrael, ſein Erbe und Eigen.
[72]Der weidete ſie redlichen Sinnes,
führte ſie mit weiſer Hand.

[2] Sinnspruch und Weisheit (wörtlich: Rätselspruch) sind in der Weisheitsliteratur die feststehenden Bezeichnungen für religiöse und sittliche Lehrrede. Rätselspruch, weil die gnomische Dichtung seit alters gern in Rätselform auftrat, vgl. z. B. Sprüche 23, 29 ff. [9] „Die Ephraemiten, gerüstete Bogenschützen, kehrten um am Tage des Kampfes“ ist wohl ein Zitat aus einem Gedicht, das durch das Hauptmotiv des Psalms (V. 59 ff.) veranlaßt worden ist. [10] welo? [15] wajjašqem tehomoth. [30] we'appo 'ala. [55] wajjappel bahebhel nahlatham.

[1f.] 49, 1–5 [3] 44, 2; Richter 6, 13 [5] 2. M. 10, 2 13, 8 u. 14; 5. M. 4, 9 6, 17; Jos. 4, 22. — 81, 5 f. 111, 4. [6] 77, 12 [8] Vgl. 81, 12 95, 8 12 (41) 106, 21 f. [12ff.] Vgl. 2. M. 13, 21 17, 6; 4. M. 20, 11 f. 16, 13 ff.; 4. M. 11, 4 ff. 21, 5. — Zoan ist Tanis, die uralte Residenz der semitischen Hyksos im östl. Nildelta. [16] Jes. 48, 21 [21ff.] Vgl. 4. M. 11, 1 ff., bes. V. 33. [25] 105, 40 [23ff.] 2. M. 16, 13 ff. (4. M. 11, 4 ff.); 4. M. 11, 31 ff. (11, 20). [32] Vgl. Jes. 9, 11 [36f.] Vgl. Jes. 29, 13 f. [38] Jes. 42, 13 [42] 44, 11 [43ff.] 2. M. 7, 14 ff. 8, 16 ff. 7, 26 ff. 10, 1 ff. 9, 13 ff. 9, 1 ff. 11, 1 ff. [49] Hiob 20, 23 [51] Ham ist Ägypten, vgl. 105, 23 106, 22 [54] 2. M. 15, 17 f. Ps. 74, 2 44, 2 f. [57] Hos. 7, 16 [58] 5. M, 32, 16 u. 21 [60ff.] 1. Sam. 1 ff. Jer. 7, 12 ff. [61] Gemeint ist die heilige Lade, vgl. 132, 8 u. 1. Sam. 4, 21 f. [64] Hiob 27, 15; vgl. auch Jer. 15, 8 [65] 44, 24; vgl. Jes. 42, 14 [66] 1. Sam. 5 ff.; 47, 5 [69] Der Vergleichungspunkt ist die Unvergänglichkeit. [70] Vgl. 89, 20.

Man hat an dieſem Liede ſchon längſt die ſchlechte Gliederung des Stoffes und die Unebenheit der Darſtellung bemängelt. Auf die doppelte Einleitung (V. 1–11) folgt zuerſt eine längere Ausführung über die Undankbarkeit Iſraels gegen ſeinen Gott in den Tagen Moſes, V. 12–39. Hier wird das Leitmotiv in V. 17 und 32 kräftig angeſchlagen, aber für V. 17 fehlt die ausreichende Begründung in einer vorausgehenden Schilderung der Sünde des Volkes. Sie muß wohl aus dem Inhalt der Moſeſage, auf die V. 15 f. angeſpielt wird (vgl. 2. M. 17, 1 ff. 4. M. 20, 1 ff.), herausgehört werden. Auch iſt in V. 12–15 nicht bloß von Wundern in Ägypten die Rede, ſondern von ſolchen auf der Wanderung durch die Steppe. Der Ausgang dieſes Teils der Darſtellung iſt ſehr allgemein gehalten und erinnert darin an 106, 43 ff. Nun folgt V. 40–55 ein zweiter Abſchnitt, der mit einem zuſammenfaſſenden Rückblick auf die Treuloſigkeit Iſraels in der Wüſtenzeit einſetzt, dann aber mit V. 43 auf das Thema V. 12 zurücklenkt und im Hymnenſtil die Wunder Gottes in Egypten feiert. Er läuft aus in eine ganz kurze Darſtellung der alten Geſchichte bis zur Einwohnung Iſraels

in Kanaan, V. 52–55. Hiermit ist offenbar ein Zielpunkt der geschichtlichen Erinnerung erreicht, vgl. 105, 43 ff. Im Folgenden, V. 56–72, wird das Thema von Israels Undankbarkeit im Fluge an seiner Geschichte in Kanaan abgehandelt, wobei der Gegensatz Silo–Jerusalem, Ephraim–Juda den Ton bestimmt. Diese Darstellung hat ihren Zielpunkt offenbar in der Gestalt Davids.

Man wird zugeben müssen, daß diese Art poetischer Geschichtserzählung mit mehreren Ansätzen und verschiedenen Endpunkten, einem allgemeinen und einem besondern, und mit mancherlei inneren Unstimmigkeiten nicht den Eindruck einheitlicher dichterischer Auffassung und Durchführung einer Idee macht. Ps. 78 in der vorliegenden Textform ist eigentlich nur eine lose Zusammenstellung von Motiven der erbaulichen Geschichtserzählung, die unter den pädagogischen Gesichtspunkt der Warnung vor der Sünde des Abfalls von Gott, dem Allmächtigen, dem treuen Helfer und barmherzigen Vater Israels, gestellt sind. Wir widerstehen aber der Versuchung, durch Ausschaltung und Umstellung Ordnung in die chaotische Stoffmasse zu bringen, und möchten nur dies betonen, daß V. 43–55 u. E. sicher aus einem anderen Zusammenhange, wahrscheinlich einem Hymnus in der Art von 2. M. 15, 1 ff. (o. S. 20 ff.), herübergenommen ist. Vielleicht hat der Vf. von Ps. 78 dieses Stück schon geformt vorgefunden in Gestalt eines hymnischen Motivs in einer Dichtung aus der Gattung der poetischen Geschichtsüberlieferung.

II. Die profane Lyrik.

Neben dem frischen und farbenreichen Kranz der religiösen Lyrik des A. T.'s nimmt sich das Wenige, was uns von der weltlichen Lyrik Israels erhalten ist, wie ein welkes Sträußlein aus. Aber der Erforscher des geistigen Lebens Israels freut sich auch dieser welken Blumen. Er betrachtet sie immer wieder mit liebendem Auge, schaut im Geiste die leuchtenden Farben des Angers, auf dem sie einst blühten, und atmet den süßen Duft, der ihnen entströmte.

Es kann ja nicht anders sein, als daß die at. Literatur nur ganz wenige Reste dieser lyrischen Poesie Israels bewahrt hat. Sie ist ja durchweg von praktisch-religiösen Gesichtspunkten beherrscht. Sie wollte mahnen, lehren und trösten, wollte der Gegenwart den Spiegel der Vergangenheit vorhalten und die Herzen für die große religiöse Zukunft des Volkes bereiten. Darum bot sie dem Volke die Klassiker seiner Religion dar, die Riesengestalt ihres Stifters Mose und wer in seinem Geiste geschrieben hatte, ihre Propheten, Psalmensänger und Weisheitslehrer. Daneben bringt sie allerdings auch einiges, was einst gar nicht zur Erbauung geschrieben worden ist. Aber nirgends bietet sie profane Literatur als solche, um des literar- und kulturgeschichtlichen Interesses willen. Wenn wir trotzdem imstande sind, uns ein Bild von der Fülle und Eigenart der in Israel gepflegten profanen Lyrik zu machen, so verdanken wir das den mancherlei Zitaten, indirekten Nachrichten und Anspielungen, die uns beiläufig in der at. Literatur erhalten sind, und den Resten dieser Lyrik, die sich durch das Hinterpförtchen der allegorischen Ausdeutung in das große Erbauungsbuch Israels eingeschlichen haben.

Da das Meiste von dem, was der weltlichen Lyrik angehört, in andern Teilen dieses Gesamtwerkes ausführlich behandelt ist, so können wir uns hier damit begnügen, einige weitere Proben im Zusammenhang einer kurzen Skizze der Gattungen der profanen Lyrik vorzulegen.

Die Gattungen der profanen Lyrik.

Es war im alten Israel nicht anders wie im heutigen Orient und wie überall, wo ein Kulturvolk mit Gaben des Geistes ein reiches Gefühlsleben verbindet. Da flutet ein Strom der Poesie aus dem tiefen Born seiner Seele durchs Leben hin und begleitet das Schicksal der Gesamtheit und des Einzelnen in guten und trüben Tagen mit dem Rauschen seiner Wogen. Ohne es zu wollen, sagt uns das Alte Testament, daß Israel ein sangesfrohes Volk gewesen ist, in dem schlichte volkstümliche Weisen und stolze Kunstdichtung um die Wette eiferten, wo die Poesie in der breiten Masse

sogut wie in den Häusern und Palästen der Großen eine Stätte hatte, vgl. Jer. 7, 34; 2. Sam. 19, 36; Amos 6, 5; 8, 3.

1. Nationale Volks- und Kunstlyrik.

a) Seit ältester Zeit begleitete das Lied des Sängers das nationale und politische Leben Israels. Wenn Israel zum heiligen Kampfe für Jahwe gegen seines Volkes Feinde auszog, erklang ein begeisterndes Kampflied. Solch einen Schlachtgesang stimmte Debora an (Richt. 5, 12), als die Israeliten gegen ihre kananitischen Bedrücker zu den Waffen griffen. Und wenn der Sieg errungen war, dann feierten die Sänger die große Tat ihres Gottes in herrlichen, rauschenden Liedern. Siegeslieder, die kraftvoll die Empfindungen des Volkes nach dem sichtbaren Eintreten Jahwes für Israel zum Ausdruck brachten, sind das sog. Lied der Mirjam (2. M. 15, 21), das Lied auf den Untergang der Kananiter Jos. 10, 12 f., und vor allem das gewaltige „Deboralied", das uns in der Überlieferung Richt. 4, 8 ff. erhalten ist, vgl. darüber Bd. I, 2. Nächstverwandt waren die Heldenlieder, in denen die Taten einzelner Männer, die Israel zum Siege geführt hatten, verherrlicht wurden. Entweder stimmte das Volk, im besondern die Frauen, die den beutebeladenen Kriegern jubelnd und tanzend entgegenzogen (Richt. 11, 34), das Loblied des Helden an, dem der Ruhm des Tages gebührte, oder der Held selbst sang vor den Leuten seines Stammes von seinen blutigen Krafttaten. Solche, im Ton durchaus volkstümlichen Weisen sind der Jubelruf, mit dem David nach seinem Siege über die Philister begrüßt wurde, 1. Sam. 18, 6 f., das trotzig-stolze Reckenlied 1. M. 4, 23 f. („Lamechs Schwertlied"), das die grausamste Blutrache als herrliche Mannestat preist, und das spöttisch-witzelnde Sprüchlein, mit dem sich Held Simson seiner blutigen Rache an den Philistern rühmt, Richt. 15, 16. Es ist für Israels Sinnesart bezeichnend, daß es in solchen Liedern gern zur Schmach der Besiegten noch grausamen Spott über ihr Schicksal hinzufügte. So ist uns 4. M. 21, 27 ff. ein altes Siegeslied über die Moabiter aufbewahrt, in dem sie in der Form mitleidiger Klage über die Zerstörung ihrer Stadt Hesbon mit Hohn und Spott überschüttet werden. Der Stil der parodierenden Klage im Siegesliede, die mit Absicht an den Stil der Leichenklage (s. u.) anklingt, muß seit alters in der Volksdichtung beliebt gewesen sein. Die Propheten haben, wie es scheint, diese Stilform zuerst in die Kunstdichtung herübergenommen und besonders gern angewendet. Beispiele dafür sind die poetisch meisterhaften Dichtungen Jesaja 14, 4 ff. und 37, 22 ff., die ursprünglich wahrscheinlich beide den Fall des assyrischen Tyrannen Sanherib zum Gegenstand haben; ferner Ezechiels prophetische Klagen über den Sturz der Weltmächte Tyrus und Ägypten, Kap. 27, 1 ff., 28, 11 ff., 31, 1 ff. und 32, 1 ff.

Zur Gattung des Heldenliedes gehörten aber auch schwermütige Weisen: wenn der König oder der Heerführer in der Schlacht gefallen war oder sonst ein trauriges Ende gefunden hatte, dann stimmte man statt des jauchzenden Siegesgesanges die Leichenklage über den teuren Toten an. Darin pries man seine männliche Kraft und bejammerte den allzufrühen Hingang des Helden, der so herrlich vor allen einhergeschritten war. Zufällig sind uns zwei Beispiele dieser Gattung erhalten, die den königlichen Sänger David zum Verfasser haben, die kurze, mehr volkstümliche Leichenklage über den ermordeten Heerführer Abner (2. Sam. 3, 33 f.), und das tiefempfundene Klagelied über Jonathans Tod (2. Sam. 2; fälschlich das „Bogenlied" genannt), das eine Perle der lyrischen Kunstdichtung im alten Israel ist und die Überlieferung von Davids poetischer Begabung vollauf bestätigt, vgl. Bd. II, 1.

Die große Bedeutung der Gattung der Kampf-, Sieges- und Heldenpoesie im Leben des alten Israel geht aus der Tatsache hervor, daß es einmal wenigstens drei, wohl umfangreichere Sammlungen solcher lyrischer Dichtung gegeben hat. Leider wissen wir davon kaum mehr als die Titel. Die eine trug den Namen „Buch der Kriege Jahwes" (4. M. 21, 14) und enthielt wohl allerlei episch-lyrische Volkspoesie aus der Zeit der Eroberungskämpfe Israels in Kanaan, die als heilige Kämpfe sein religiöses und völkisches Hochgefühl mächtig erregten. Die andere Sammlung scheint „Buch der Lieder" geheißen zu haben, oder vielleicht auch „Buch der Braven" (vgl. Jos. 10, 13 gegen 1. Kön. 8, 13 nach der griech. Übersetzung). Aus ihr sind uns drei

Zitate erhalten, das Siegeslied Jos. 10, 12 f., Davids Leichenklage über Jonathan und Salomos Tempelweihspruch 1. Kön. 8, 12 f. Dürfen wir nach diesen Proben urteilen, so enthielt diese Sammlung Erinnerungen an Israels Helden und Könige, überwiegend wohl in der Form lyrischer Poesie. Endlich hören wir in 2. Chron. 35, 25 gelegentlich der Erwähnung vom Heldentode des Königs Josia in der Schlacht Megiddo (609) von einer Sammlung von Kinoth, d. h. von Leichenklagen (s. u.), deren Inhalt nach dem Zusammenhange Klagelieder um den Tod großer Männer in Israel, Heerführer und Könige, gewesen sein müssen. Israel war ehedem ein Volk von ausgeprägtem geschichtlichen Sinn und bewahrte die Taten der Väter und das Andenken seiner Großen und Führer in einem feinen Herzen. Noch zur Zeit des jüdischen Historikers Josephus, im ersten nachchristlichen Jhd., besang das Volk den Heldensinn des Königs Jojachin, der sich einst beim Herannahen der Chaldäer (597) für Juda und Jerusalem zu freiwilliger Gefangenschaft geopfert hatte, vgl. Joseph. Jüd. Krieg 6, 2, 1. Vielleicht ist uns eine Probe dieser politischen Märtyrerhymnen in dem wunderbaren Gedicht Jesaja 53 erhalten, das in der Form des Bußgebets der Gemeinde und im Stil der Krankenlieder vom stellvertretenden Leiden, Sterben und Wiederaufleben eines Helden singt. –

b) Einen breiten Raum in der lyrischen Poesie Israels nahm, seinem politisch-nationalen und geschichtlichen Interesse entsprechend, die Betrachtung der Vergangenheit und das volkstümliche politische Lied ein.

Erstere Gattung, die im Gewand des Fluch- oder Segenspruches aus dem Munde eines Ahnherrn oder eines sagenhaften Propheten und Zauberers auftritt, ist beliebt gewesen als episch-lyrische Geschichtsbetrachtung. Sie ging neben der verbreiteten mythisch-sagenhaften Darstellung von Völker- und Stammesbeziehungen her. Viele Beispiele davon sind in den Vätersagen und im Zusammenhang der vorkananäischen Geschichte des Volkes erhalten, entweder als kleinere literarische Gebilde (der Segen Noahs, Isaaks und Josephs 1. M. 9, 25–27; 27, 27–29 und 39–40; 48, 15 f.; der Orakelspruch über Esau und Jakob 1. M. 25, 23; die Bileamsprüche 4. M. 22 ff.; auch „Davids letzte Worte" 2. Sam. 23, 1 ff. gehören hierher), oder als größere Dichtungen, in denen ehedem einzeln umlaufende Sprüche geschickt zu einem Ganzen vereinigt sind (Segen Jakobs und Moses 1. M. 49; 5. M. 33), vgl. dazu Bd. I, 1 u. 2 und Bd. II, 1. Auch die liturgischen Fluch- und Segenformeln 5. M. 28 seien hier erwähnt. Diese Art lyrisch-epischer Poesie können wir mit den prophetisch-geschichtlichen Zukunftsbildern vergleichen, die neuere Dichter mit großer Kunst in ihre historischen Dramen eingeflochten haben, so z. B. Schiller im Wilhelm Tell, 4. Aufzug, 2. Szene und Wildenbruch in den Quitzows, 4. Akt, 4. Auftritt. In der prophetischen Kunstdichtung Israels kehrt diese Gattung in verschiedener Form wieder. Entweder als Gerichtsverkündigung über auswärtige politische Mächte, deren Untergang Jahwe beschlossen hat, so z. B. in Ezechiels Orakel über das stolze Tyrus, Kap. 26, 3 ff., und in Nahums dramatisch-lebendiger Vergegenwärtigung der Eroberung und Zerstörung der verhaßten Weltstadt Ninive, Kap. 2, 2 ff. Oder in der Form des Klageliedes über die politische Katastrophe, die über das sündige Israel hereingebrochen ist. Da schaut dann der Prophet, kraft des ihm geoffenbarten geheimnisvollen Tuns Gottes, die furchtbare Zukunft seines Volkes in allen Einzelheiten und erhebt im Voraus die schaurige Totenklage, vgl. z. B. Amos 5, 2; Micha 2, 4; Jer. 9, 18 und zur Situation Amos 5, 16 f. Beispiele kunstgemäßer Ausgestaltung und religiöser Verklärung dieser Gattung des politischen Klageliedes sind die sog. Klagelieder des Jeremias, besonders Kap. 1, 2 und 4, vgl. o. S. 141 ff. u. 149 f. und Bd. II, 2.

Ganz anderer Art war das eigentliche politische Lied im alten Israel. Es wollte die Gegenwart zeichnen, wie sie war, und Weisung geben für die Massen zum politischen Handeln. Mit solchen Liedern, gedrungen im Stil und volkstümlich derb in der Sprache, wurden die Thronrevolutionen eingeleitet, vgl. 2. Sam. 20, 1 und das Echo dieses Revolutionsgesanges in 1. Kön. 12, 16. Die Propheten haben auch diese Gattung ihren höheren religiös-sittlichen Zwecken dienstbar gemacht und manches politische Scheltlied gesungen, das zwar erst vom Volke verspottet wurde, aber hernach ihm noch lange in den Ohren gegellt hat. Solche Lieder sind z. B. die groß ange-

legte Kunstdichtung Jes. 9, 7 ff., deren Schluß in 5, 25 ff. vorliegt; ferner Jes. 1, 4 ff. und die scharfe, ja leidenschaftliche Kritik der innerpolitischen Zustände 5, 1 ff. Sie ist in die Form der Gleichnisrede gekleidet und ahmt die Weise des Bänkelsängers nach. Bei Ezechiel nimmt das politische Lied gern allegorische Form an, vgl. z. B. Kap. 17 und 19, wo kühne Bilder aus der Fauna und Flora zur Verdeutlichung der Gedanken des Propheten über die Zukunft des regierenden Königshauses verwendet werden.

Zur politischen Dichtung im weiteren Sinne gehören auch die sog. Königspsalmen, d. h. Kunstdichtungen von stark religiösem Gehalt, die auf die Person eines geschichtlichen Königs des alten Israel gedichtet worden sind, sei es beim Auszug ins Feld oder bei der Siegesfeier oder bei sonst einer festlichen Gelegenheit, und die wohl meist am Königshofe oder im Tempel vom Sängerchor vorgetragen wurden. Es hat aber wohl auch Lieder gegeben, die den erwarteten messianischen Herrscher zum Gegenstand hatten und in prophetischem Tone von seinen Siegen über alle Feinde und seiner Segensherrschaft sprachen, vgl. die prophetischen Dichtungen Jes. 9, 1 ff. u. 11, 1 ff. Die Gattung der Königspsalmen ist schon oben in der Darstellung der religiösen Lyrik ausführlich besprochen worden, vgl. o. S. 247 ff.

Hier ist der Ort, auf ein hervorragendes Erzeugnis dieser an den Königshöfen blühenden Poesie hinzuweisen. Es ist uns im Psalter erhalten geblieben, weil man es später auf den erwarteten Messiaskönig umdeutete und ihm so einen tieferen geistlichen Sinn unterlegte. Es ist das Ps. 45, von Haus aus ein weltliches Lied und zwar, wie sofort zu erkennen ist, ein Hochzeitsgedicht auf einen Herrscher des alten Israel, wahrscheinlich einen König des Nordreiches. Das Lied lautet in dem von allerlei Entstellungen gereinigten, aber freilich öfters dunklen Text folgendermaßen:

Psalm 45.

2Es wallt mein Herz von Hohem und Hehrem:
‹ein Lied› für den König will ich singen!
Meine Zunge gleicht des Schnellschreibers Feder:

3‹Schön bist› du vor allen Menschen,
Huld ist auf deine Lippen ergossen,
Drum hat dich Gott für immer gesegnet!
4Gürte das Schwert dir an die Hüften, du Held, —
O die majestätische Pracht!‹›
5Glück auf, fahr' hin
für der Wahrheit Sache, ‹und so zeuge› für's Recht,
Und deine Rechte soll dich Furchtbares lehren!
6Deine Pfeile geschärft, Nationen dir zu Füßen, —
‹sie dringen ins Herz deiner Feinde, o König!›

7Dein Thron, du Gottheld, steht ewiglich fest,
gerechtes Szepter ist dein Herrscherstab,
8Ja, du liebst, was recht ist, und hassest den Frevel!
Drum hat dich ‹Jahwe›, dein Gott, gesalbt
mit Freudenöl vor allen andern!
9Myrrhe und Aloe‹› duftet all dein Gewand,
‹man spielt dir auf Elfenbeinharfen›,
10Töchter von Königen füllen dein Haus,‹›
zu deiner Rechten die Gemahlin in Ophirgoldschmuck! —

11Hör', Tochter, schau her, neig' mir dein Ohr:
vergiß nun dein Volk und dein Vaterhaus!
12Laß den König deine Schönheit begehren,
er ist ja dein Herr, vor ihm falle nieder!

[13]‹Tyrus wird Gaben dir senden›,
es huldigen dir die reichsten der Völker! –

[14]Ganz Pracht ist die Königstochter,
Korallen und Gestein und Gold ist ihr Gewand,
[15]In bunten Kleidern bringt man sie dem König,
Jungfrauen hinter ihr, ihre Gespielinnen ‹führen sie hin›,
[16]‹Geleiten› mit Jubel und Jauchzen, kommen zum Königspalast! –

[17]An deiner Väter Statt stehn einst deine Söhne,
du machst sie zu Gebietern im Lande –
[18]Deinen Namen will ich künden auf Geschlecht und Geschlecht,
drum werden Nationen dich ewiglich preisen!

[3] „Huld“ bezeichnet das freundliche, liebenswürdige Lächeln des Herrschers, durch das er die Herzen des Volkes, das den Herrscher als Despoten zu betrachten gewöhnt ist, ganz gewinnt. Auf der strahlenden Schönheit und dem gewinnenden Wesen, also der harmonischen Vereinigung von körperlichen und geistigen Vorzügen, beruht nach des Sängers Meinung Gottes Wohlgefallen an dem Herrscher, das ihn vor Tausenden auserwählt hat. Das ist das Ideal eines Königs nach der volkstümlichen Vorstellung des alten Israel. [4] Oder: „für Milde“, wörtl.: herablassendes Wesen. [5] wa'ane besedeq? [6] Dies etwa wird der Sinn des Textes gewesen sein. [7] Die Anrede „du göttliches Wesen“ an einen altorientalischen König ist im Munde eines Sängers, der im Prunk- und Hofstil dichtet, etwas ganz Selbstverständliches, vgl. o. S. 249 zu 2, 7 und die Aussage V. 8 „Jahwe dein Gott“, die das besondere Verhältnis dieses Menschen zu Gott ausdrücken soll. Ebenso sprach man einem Propheten gegenüber respektvoll von Jahwe „deinem Gott“, vgl. z. B. Jer. 42, 2. [8] Die Salbung mit „Freudenöl“ ist hier bildlich zu verstehen: das Leben dieses von Jahwe erwählten Herrschers ist, weil er ein König nach dem Herzen Gottes ist, gleichsam ein einziges Freudenfest, während andere gekrönte Häupter (das sind die „Genossen“, von denen V. 8 b. redet) oftmals trübe Tage haben. [9] Oder: in Elfenbeinpalästen erfreuen dich (fröhliche) Weisen. Elfenbein und Zedernholz diente als Wandbekleidung der Paläste. — Im Folgenden wird auf den stattlichen Harem des Königs angespielt. Heiraten der altorientalischen Fürstenhäuser untereinander waren seit ältester Zeit üblich. In den Harems mesopotamischer und babylonischer Könige gab es im 2. Jahrtausend ägyptische Prinzessinnen und umgekehrt am Pharonenhofe Frauen aus dem fernen Osten und Norden. Salomo hatte nach 1. Kön. 11 eine ägyptische Königstochter zur Gemahlin und außerdem Töchter von fast allen syrischen Fürstenhöfen in seinem Harem. Für die politischen Beziehungen der Staaten untereinander waren diese Verschwägerungen von großer Bedeutung. [10] Gold aus Ophir war für den alten Israeliten offenbar der Inbegriff aller Pracht und alles Reichtums. Das Goldland Ophir muß nach der israelit. Überlieferung 1. Kön. 9, 28 10, 11 22, 49 am Meere gelegen haben; wahrscheinlich ist es das von den Ägyptern Punt genannte südwestarabisch-afrikanische Küstengebiet am Südende des roten Meeres. [13] Der Text ist nicht mehr sicher zu ermitteln. [14] Wörtlich heißt es: Edelsteinfassungen. Die Königin ist über und über mit kostbaren Steinen und Goldschmuck behängt. — Im Folgenden wird wahrscheinlich der feierliche Brautzug zum Palast geschildert, vor dem der König die Gemahlin empfängt, vgl. u. S. 294. Die Prinzessin hat aus ihrer Heimat einen ganzen Schwarm von Freundinnen und Dienerinnen mitgebracht.

Dieses Lied hat einst ein Dichter und Sänger von Beruf im alten Israel auf den Tag der Vermählung seines Königs mit einer ausländischen Prinzessin gedichtet. Es ist ein Hymnus im Hofstil, eine einzige Verherrlichung der übermenschlichen Schönheit, Kraft und Macht des Herrschers und der Pracht der königlichen Braut. Solche Gesänge, in denen die Person des Königs über alles Menschenmaß hinausge-

hoben wurde und worin man ihm Tugenden und Heldentaten nachsagte, die zur geschichtlichen Wirklichkeit oft in gar keinem Verhältnis standen, erklangen vielmals an den Höfen altorientalischer Herrscher, und Israel hat auch in dieser Hinsicht Teil gehabt an der Kultur und dem Geiste seiner Zeit. Solch ein auf hohem Kothurn einherschreitendes Lied erinnert an die Prunkdenkmäler der alten ägyptischen und assyrischen Herrscher, wo sie in Riesengröße abgebildet erscheinen und den besiegten Völkern den Fuß auf den Nacken setzen, oder wo sie auf prächtigem Kriegswagen, furchtbar in ihrer Kraft, über die Leichen Gefallener dahinfahren zu neuen Heldentaten. Es ist derselbe grotesk-erhabene Stil in diesen Werken der bildenden Kunst wie in den höfischen Hymnen und in den Prunkinschriften der antiken Weltherrscher am Nil und am Tigris. Und die Kleinkönige jenes Zeitalters, zu denen doch auch die israelitischen gehörten, eiferten den Großen der Welt darin nach. In Israel kam zur Ausbildung des Hofstils in der lyrischen Poesie noch hinzu das einzigartige religiöse Selbstbewußtsein der Nation. Da war der gottgegebene Herrscher als Gesalbter Jahwes der Träger und Bürge von Israels Ansprüchen an die Welt und von seiner Hoffnung auf die Zeit, wo Jahwe sich seinem Volke als Gott über alle Götter und Völker erweisen würde, vgl. den kühnen eschatologischen Ausblick 1. M. 49, 8 ff. [1])

Die Situation unsres Hochzeitshymnus ist die Stunde der feierlichen Einholung der königlichen Braut in den Palast des Herrschers. Der Dichter ist Zeuge dieses prächtigen Schauspiels, das sein Herz höher schlagen läßt. Eben als der Brautzug beim Palaste, wo der König ihn erwartet, angekommen ist, tritt er hervor und greift voll Begeisterung in die Saiten.

Zuerst feiert er den Herrscher, und zwar vor allem als Kriegsheld. So verlangt es ja der Hofstil. Höfische Dichter und Geschichtsschreiber im alten Orient können sich nicht genug tun in Schilderungen der furchtbaren Taten ihrer Herrscher im Kriege: „Seine Majestät erschlägt sie alle zugleich; er läßt nicht ein Glied unter ihnen übrig, und wer seiner Hand entrinnt, wird als Gefangener nach Ägypten gebracht", heißt es z. B. in einer Siegesinschrift des Pharao Sethi I. (um 1300). Auch gehörte es offenbar zum Hofstil, den König als Vertreter des Rechts gegen die Feinde von Ordnung und Sitte innerhalb und außerhalb des Volkes zu feiern und die ewige Dauer seiner uralten Dynastie zu besingen (vgl. V. 7).

Diesen Lobpreis des gerechten Herrschers und Weltbezwingers hat der Dichter geschickt umrahmt mit dem Preis seiner Schönheit und der Pracht seiner Hofhaltung: da ist alles eitel Glanz und Wonne; balsamische Düfte strömen aus des Herrschers Gewändern, wenn er in seinem Palaste dem Harfenspiel der Sänger und Sängerinnen lauscht, umgeben von seinen königlichen Frauen und ihm zur Seite auf dem Thron die Gemahlin in goldschimmerndem Kleide!

So kommt der Dichter in kunstvoller Gedankenführung auf die königliche Braut zu sprechen, die jetzt eben auf dem Wege zum Brautgemach ist. Zuerst erklingt sein Lied in feierlich-ernsten Tönen: er ermahnt die junge Königin, sich von nun an ganz als Dienerin des Herrschers über Israel zu fühlen und darum ganz aufzugehen in dem Leben dieses seines Volkes. Eine rechte Königin in Israel muß mit dieser Nation eins sein, und hat ihr Herz bisher an einem andern Volke gehangen, so vergesse sie alles, was ihr früher lieb war und werde eine israelitische Frau! Daraus spricht das hohe religiös-nationale Selbstbewußtsein Israels, und wohl zugleich die kränkende Erinnerung an Königinnen in Israel, die volksfremd geblieben waren ihr Lebelang und dem geistigen und politischen Leben schwere Wunden zugefügt hatten, vgl. 1. Kön. 16, 31 ff. und 2. Kön. 11. So läßt uns der Dichter einen tiefen Blick tun in die Seele des Volkes, dessen Empfindungen und Wünsche er als welt- und menschenkundiger Mann in wohlgesetzten Worten an rechter Stelle vorzutragen weiß. Aber er fordert nicht bloß. Er läßt auch den Lohn für die Entsagung, die sich die landfremde Herrin auflegen soll, winken: er verheißt ihr den vollen Anteil an dem Glanz der Regierung

[1]) Das hierher gehörige Material aus dem A. T. ist im Zusammenhang behandelt in der kleinen Schrift von Sellin „Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung" (Bibl. Zeit- und Streitfragen V, 2/3. 1909).

ihres königlichen Gemahls. Reiche Gaben werden ihr zufließen aus dem Tribut und den Huldigungsgaben naher und ferner Völker, die sich der Macht Israels beugen. So wird sie die Freuden der Welt in vollen Zügen genießen können.

Über den Gedanken an solche königliche Pracht will aber der Dichter nicht vergessen, was vor Augen ist, und so hebt er nochmals an mit dem Lobpreis. Er feiert die festlich geschmückte Braut und den Glanz des Zuges von Gespielinnen und Dienerinnen, der ihr folgt in ihr neues Heim. Dann aber wendet sich sein Lied von selbst zurück zu dem Herrscher. Es ist ja sein Hochzeitstag und Hochzeit halten heißt bei einem Könige des alten Orients Söhne erblühen lassen aus dem Schoße der Herrscherin, viele kraftvolle Söhne, die später im Lande das Regiment des Vaters stützen helfen und deren ältester dereinst den Thron der Vorfahren besteigt. So zieht das Lied am Schlusse den Vorhang von der Zukunft fort und verklärt die fröhliche Gegenwart der Dynastie durch den ungetrübten Glanz fernster Tage des gottgesegneten Königshauses. Der Sänger aber spricht sich in echtem Dichterstolz den Ruhm zu, des Herrschers Namen unsterblich gemacht zu haben mit seinem Sange.

2. Individuelle Lyrik.

Auch das Leben der kleinen und kleinsten Kreise Israels und nicht minder das der Einzelnen in diesem Volke hat ein vielstimmiges Echo in der lyrischen Poesie gefunden. Die Freuden und die Leiden des Lebens, die fröhliche Ruhe und die Arbeit des Tages, Lust und Schmerz der Großen und Kleinen wurden von eigenen Weisen begleitet. Noch heute geht es nicht anders zu bei Bauern und Städtern in Palästina und den angrenzenden Gebieten.

Kein festlicher Akt des Lebens, ja man kann sagen keine Stunde desselben war ohne poetische Verklärung. Wie noch jetzt die arabische Mutter ihrem Säugling ein Schlummerlied singt und später der Tag der Beschneidung mit Gesang und Festzug gefeiert wird, so ist es schon vor Jahrtausenden in Israel gewesen. Wurde das Kind entwöhnt, so war das ein Anlaß zu fröhlichem Gelage, dem ein Lied nicht gefehlt haben wird (1. M. 21, 8). Die schönste Zeit für den Israeliten war natürlich die Zeit der jungen Liebe und die Tage der Hochzeit. Bräutlicher Jubel und Hochzeitsfreude ist ja im A. T. sprichwörtlich geworden für des Lebens Lust und Wonne, vgl. Jer. 7, 34; Ps. 78, 63. Wir haben zum Glück noch im A. T. eine kleine Sammlung von israelitischer Liebes- und Hochzeitspoesie, auf die unten näher eingegangen werden soll. Zog die Braut fort von Haus und Heimat, um in der Ferne ihr Glück zu finden, so geleitete sie Familie und Freundschaft mit einem Segenswunsch (1. M. 24, 60), die Landfremde aber begrüßten die Leute des Ortes mit freundlichen, verheißenden Worten (Ruth 4, 11 f.). Wenn der bittere Tod einen Lieben dahingerafft hatte, dann kamen die zünftigen Klageweiber oder auch Männer, die diese Kunst verstanden (Jer. 9, 16; Amos 5, 16 vgl. auch Matth. 9, 23 ff. und Parallelen) und hoben unter Flötenbegleitung die schwermütig-eintönige Leichenklage an. Solche volkstümlich einfachen Elegien wurden wahrscheinlich im Wechselchor gesungen unter ständiger Wiederholung des langgezogenen Weherufs, vgl. Am. 5, 16; Jer. 22, 18 und die Sach. 12, 12 ff. angedeutete Sitte. Sprichwörtlich war die Klage um den Verlust des einzigen Sohnes oder des Erstgeborenen, vgl. z. B. Sach. 12, 10. Im A. T. sind uns außer vielen Nachahmungen bei den Propheten zwei Beispiele der Leichenklage erhalten, die beiden davidischen Lieder 2. Sam. 2, 33 f. und 2. Sam. 2 (s. o.). Die Leichenklage über Abner hat die noch heute lebendige Form des kurzen, meist nur aus zwei Zeilenpaaren bestehenden Weherufs, der die Tugenden des Verstorbenen preist. Man vergleiche damit folgende moderne Leichenklage über einen gastfreien Häuptling (sie stammt aus beduinischem Milieu aus der Gegend von Aleppo; bei Dalman S. 320):

„Man sattelte ihm auf dem Braunen, dem raschen,
und sein Brot ermüdete die Sklavinnen durch das Backen.
Warum nahmst du ihn, warum nahmst du ihn, o mein Herr? –
und er hatte doch einen Sklaven, der ruft: die Speise, o Hungriger!"

Dagegen ist die ergreifende Klage über Saul und Jonathan ein Musterbeispiel für die individuelle Ausgestaltung des Leichenliedes in der Kunstpoesie. Auch diese

Form ist heute noch in Syrien vertreten. Zur Allegorie ausgestaltet begegnet uns die Leichenklage der Kunstdichtung in Ezechiels Elegie auf den Untergang der davidischen Dynastie, Kap. 19. Wie hoch diese Poesie in Israel zu allen Zeiten geschätzt worden ist, kann man aus der o. S. 286 erwähnten Kinothsammlung ersehen. –

Über solche Freuden- und Trauertage hinaus bot das reichgestaltete Leben mancherlei Anlaß zu Sang und Spiel, zumal wenn man in heiterer Geselligkeit beisammen saß. Jung und alt trieb es dabei gleich. Die Kinder sprangen und sangen auf den Gassen (Sach. 8, 5; vgl. Matth. 11, 17, wo auf bestimmte Kinderspiele wie Hochzeit- und Begräbnisspielen hingewiesen wird), die Jünglinge und Männer aber würzten ihre Gelage durch Lieder zum Saitenspiel, die gewiß nicht immer Zucht und Anstand bewahrten. Improvisierte Liedchen scheinen dabei sehr beliebt gewesen zu sein, und Spottgedichte beim Wein sind fast sprichwörtlich im A. T. (vgl. Jes. 5, 12, wo wohl auf Gesangs- und Musikvorträge bei Gastmählern durch zünftige Musikanten angespielt wird; Am. 6, 5 und Jes. Sir. 33, 5 49, 11; Jes. 22, 13; Ps. 69, 13; Hiob 30, 9). Das Bespotten und Verhöhnen derer, die nicht nach dem Geschmack der Masse waren oder die im Unglück saßen, war ein unangenehm ausgeprägter Zug im Charakter des Volkes Israel, vgl. Ps. 69, 13 (o. S. 188), und Jes. 23, 16 f.; ferner Jer. 20, 7 und 38, 22, wo der in Gefangenschaft geführte Harem des Königs Zedekia ein freches Spottlied über ihn singt.

Spiel und Sang begleitete den von Familie und Sippschaft Scheidenden (1. M. 31, 27), fröhliche Weisen förderten damals wie noch heute jede Arbeit in Feld und Garten, zumal in den Tagen der Ernte (Jes. 16, 10 und Jer. 25, 30). Darum ist auch der Erntejubel zum Sprüchwort in Israel geworden (Jes. 9, 2 Ps. 4, 2). Aber schon dem kommenden Erntesegen jubelte man entgegen mit jauchzenden Frühlingsliedern (Ps. 65, 14). Ein volkstümlich gewordenes Brunnenliedchen ist wahrscheinlich der alte Zauberspruch 4. M. 21, 17 f. Vom Stadttor her klang nächtens des Wächters Lied (Jes. 21, 11 f.), wenn die Buhldirne mit der Leier im Arm durch die stillen Gassen streifte und ihre lockenden Weisen ertönen ließ (Jes. 23, 16 f.; vgl. dazu Sprüche 7, 6 ff.). –

Wir wenden uns nunmehr zur Betrachtung der im Hohenliede überlieferten Hochzeits- und Liebespoesie.

Das Hohelied.

Unter dem Titel „Lied der Lieder" d. h. schönstes Lied (Luther „Das hohe Lied") hat eine dem königlichen Sänger Salomo zugesprochene lyrische Sammlung im Kanon Aufnahme gefunden, deren Verständnis erst in neuerer Zeit erschlossen worden ist. Das Judentum scheint diese so ganz unreligiöse Poesie schon ziemlich früh im Anschluß an prophetische Bilder von Israel als der Jugendgeliebten oder dem Eheweibe Jahwes (Hos. 2, 4; Jer. 2, 2) allegorisch auf das besondere Verhältnis Gottes zu seinem Volke bezogen zu haben. Doch blieb daneben die Erinnerung lebendig, daß das Hohelied weltliche Dichtung enthält[1]), und es hat längerer theologischer Diskussionen bedurft, ehe es im 1. nachchristl. Jhd. endgültig in den Kanon der jüdischen Kirche aufgenommen und zur Verlesung am Passahfest bestimmt wurde. Das junge Christentum hatte inzwischen schon mit den anderen heiligen Schriften Israels auch das Hohelied übernommen und den Inhalt auf das Verhältnis Christi zu seiner Braut, der Kirche oder der frommen Seele, umgedeutet. Diese allegorisch-mystische Ausdeutung hat fast unumschränkt bis ins 18. Jhd. geherrscht und ist auch heute noch immer nicht ausgestorben. Daneben hat sich allerdings das geschichtliche Verständnis des Hohenliedes erhalten und gelegentlich literarisch Geltung verschafft, so bei dem

[1]) In der talmudischen Literatur (Tosephta Sanhedrin XII) wird als Ausspruch Akiba's überliefert: „Wer aus dem H. L. in den Weinhäusern trällert und es (so) zu einem (profanen) Liede macht, hat keinen Teil an der zukünftigen Welt."

antiochenischen Theologen Theodor von Mopsueste (vgl. o. S. 150) und später wieder bei den Humanisten und bei reformierten Theologen. In der Mitte des 16. Jhdts. erklärte der Reformierte Kastellio das Buch für eine profan-erotische Dichtung. Aber schon im 13./14. Jahrhundert hat ein unbekannter alemanischer Dichter in dem Hohenliede Minnelieder Salomos gesehen und es in 43 kleinen Liedchen poetisch frei verarbeitet, die zu den Perlen altdeutscher Dichtkunst gehören (nachgedichtet von Will Vesper: Das Hohelied Salomonis in 43 Minneliedern. München 1906).

Sehr früh setzten die Versuche ein, das Hohelied dialogisch-dramatisch auszudeuten. Schon der große Theologe Origenes (3. Jhd.) hat sich mit der Verteilung der Reden des Buches an verschiedene Personen beschäftigt. Andrerseits hat man sich schon im deutschen Mittelalter bemüht, aus dem überlieferten Text durch willkürliche Anordnung und durch Zutaten eine fortlaufende epische Handlung zu machen. Der erste Versuch dieser Art liegt vor in der deutschen Paraphrase des Magdeburger Konstablers Brun von Schonebeck (1276), die den Inhalt des Hohenliedes im theologischen Zeitgeschmack nach dem dreifachen Schriftsinn erklärt. Wieder andere originelle Versuche, sich mit dem schwierigen Texte abzufinden, wurden im 17. u. 18. Jhdt. in Deutschland gemacht, wo man sich aus religiös-kirchlichen, theologischen und allgemein-ästhetischen Interessen besonders viel mit dem Hohenliede beschäftigte. So sah Martin Rinckart (1642) im Hohenlied eine Art Messe oder Liturgie, eine Brautmesse, angestimmt zu Ehren der Hochzeit des himmlischen Salomo mit der weltlichen Sulamit. Opitz dagegen dichtete das Hohelied zu einer Idylle um, in der abwechselnd Salomo, Sulamit und ein Jungfrauenchor sprechen, Ph. von Zesen (1657) machte ein Singspiel oder Gesprächsspiel daraus, wieder andere das Libretto für ein Oratorium. Im Jahre 1722 erschien dann die erste durchgeführte dramatisch-lyrische Bearbeitung des Textes von G. W. Wachtler unter dem Titel: „Das Hohelied des Salomo mit seiner vorgesetzten Einleitung und Abteilung als eines geistlichen Singspieles". Diese Auffassung war im 19. Jhdt. sehr verbreitet bei Gelehrten und Nichtgelehrten. Auch Goethe hat ihr in seinem Alter gehuldigt. Mit alledem war aber der Phantasie und Willkür des einzelnen Erklärers Tür und Tor geöffnet und das wirkliche geschichtliche Verständnis immer mehr verdunkelt[1]).

Erst Herder's feines dichterisches Empfinden hat wieder den Ausweg aus diesem Irrgarten allegorisch-erbaulicher und dramatisch-moralisierender Mißdeutung gefunden. Er erklärte das H. L. in seiner 1778 erschienenen Übersetzung („Lieder der Liebe. Die ältesten und schönsten aus Morgenlande. Nebst 44 alten Minneliedern" [Suphan Werke Bd. VIII. S. 485 ff.]) für eine Sammlung von Liebesliedern, deren einzelne Stücke ihr individuelles Leben behalten müssen, „eine Reihe schöner Perlen auf eine Schnur geheftet". In der Einzelerklärung freilich ging auch er in die Irre, indem er die Lieder dem romantischen Zeitgeschmack entsprechend modernisierte und Unschuld und Zartheit als ihre höchste Eigenschaft pries. „Das klingt", sagt P. Haupt (Bibl. Liebeslieder. Leipzig. 1907. S. XI) mit Recht, „auch wieder sehr schön und der Mangel an Verständnis für orientalische Zweideutigkeiten kann Herder nur ehren, ebenso wie es eine reine Frau ehrt, wenn sie eine Zweideutigkeit nicht versteht; aber die wirklichen Orientalen sind eben anders."

Herder und die ihm folgenden Erklärer (J. G. Eichhorn; E. Reuß) waren auch noch der Meinung, daß das H. L. auf einen Verfasser zurückgehe. Diese Annahme, die auf der Überzeugung beruhte, daß die Liebeslieder des H. L.'s Kunstdichtung seien, wurde zum ersten Male stark erschüttert durch die Parallelen, die der langjährige Konsul Wetzstein in Damaskus aus intimer Kenntnis des modernen syrischen Volkslebens in einem Aufsatze „Die syrische Dreschtafel" (Z. f. Ethnologie 1873 S. 270 ff.) zum Verständnis der biblischen Sammlung beibrachte. Er verwies darin auf den bei den Bauern im nordöstlichen Ostjordanlande noch heute lebendigen Brauch der sieben-

[1]) Vgl. hierzu die wertvolle Arbeit von M. Göbel, Die Bearbeitungen des Hohen Liedes im 17. Jhdt. nebst einem Überblick über die Beschäftigung mit dem Hohen Liede in früheren Jahrhunderten. Halle 1914. (Dissertation Leipzig 1914).

tägigen Hochzeitswoche[1]) und des König- und Königin-Spielens des jungen Paares, das auf dem zum Throne hergerichteten Dreschschlitten auf der Tenne im Freien seinen Platz hat und von da den von den Gästen aufgeführten Spielen zusieht. Diese Beobachtung nahm besonders Budde mit Eifer auf und suchte von ihr aus das H. L. als eine Sammlung volkstümlicher Hochzeitsgesänge nachzuweisen.

Diese Theorie enthält, wie neuerdings erkannt worden ist, Richtiges und Falsches. In der Tat können die von Wetzstein geschilderten modernen syrischen Hochzeitsbräuche für das Verständnis einiger Lieder unserer Sammlung etwas abwerfen, aber Budde und seine Nachfolger sind in der Ausnutzung jener modernen Parallelen entschieden zuweit gegangen und haben so das Verständnis des HL.'s abermals auf einen Irrweg geführt. Budde hat vor allem, wie G. Jacob nachgewiesen hat (Das Hohelied auf Grund arabischer und anderer Parallelen von neuem untersucht. Berlin 1902), nicht beachtet, daß die Mehrzahl dieser Lieder mit der Hochzeit garnichts zu tun hat, sondern das Liebesleben überhaupt, ja auch ohne Zweifel die freie Liebe verherrlicht. Wir haben es also im H. L. überwiegend mit **Liebes-** bzw. **erotischer Poesie** zu tun, und nur weniges läßt sich mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit als Hochzeitspoesie im eigentlichen Sinne nachweisen. „Undenkbar philiströs hätte es ja gewirkt, wenn die Hochzeitschöre die Königswoche ausschließlich mit dem Lob der legitimen Liebe ausgefüllt hätten. Bei solchen Gelegenheiten bildet die Liebe überhaupt das Thema und zwar hauptsächlich die freie, der fröhlichen Stimmung angemessen" (Jacob S. 27).

Und so ist es denn auch in Palästina und den benachbarten Gegenden heute noch. Aus den vorzüglichen neueren Sammlungen von Dalman, Littmann und Musil (vgl. die Einleitung) kann man ersehen, was eigentlich auf modernen Hochzeiten bei Städtern und Bauern gesungen wird. Gewiß, es gibt da eine Menge von Liedchen, die direkt auf Braut und Bräutigam Bezug haben, aber daneben eine Menge Poesie, die auch zu jeder anderen Zeit gesungen werden kann und gesungen wird, eigentliche Liebeslieder, besonders Beschreibungslieder, Scherzlieder, kriegerische Gesänge u. a.

Die Hochzeits- und Liebeslyrik, die uns im H. L. erhalten ist, ist der Sprache nach jung. Es kommen darin Fremdworte vor, die uns nötigen, die vorliegende Sammlung etwa aus dem 3. Jhdt. v. Chr. herzuleiten. Aber die Lieder selbst werden meist sehr alt sein, wenn sich das auch nicht überall so sicher wie bei Nr. 9b nachweisen läßt. Und die literarische Gattung können wir jetzt, wenigstens außerhalb Israels, bis ins 2. Jahrtausend v. Chr. zurückverfolgen (vgl. die Einleitung). Unsere Lieder stammen wahrscheinlich aus verschiedenen Gegenden und verschiedenen Zeiten des alten Israel, mögen aber von dem Sammler auf jerusalemische Verhältnisse abgestimmt sein.

In der nachfolgenden Übersetzung, die gleich in berichtigtem Text geboten wird, sind diejenigen Stücke vorangestellt, deren Beziehung auf den Hochzeitsritus sich ohne weiteres ergibt oder vermuten läßt. Die Überschriften sind dem Inhalt entsprechend frei gewählt. Zum genaueren Verständnis der Lieder, von denen manche sehr stark zersungen, d. h. durch Ausfall ganzer Reihen und Einsetzung verwandter Motive zerstört sind[2]), ist Folgendes zu beachten: Der Liebesgenuß wird nach den Stilregeln der orientalischen Erotik mit Vorliebe durch den Geschmacks- und Geruchssinn veranschaulicht, also durch Reizmittel für die niederen Sinne. Dem entsprechen die Bilder für die Geliebte und ihre körperlichen Reize. Hinter den anscheinend so freundlichen Landschaftsszenen (Wein- und Obstgarten, Quelle, blumige Wiese, Zedernwald u. a.) verbirgt sich also für den Kenner dieser Poesie derbe Sinnlichkeit, die man aber ja nicht für obszöne Zweideutigkeiten halten darf. Die jahrtausendalte exegetische Leidensgeschichte des H. L.'s hat darin ihren Grund gehabt, daß man diese Art Erotik nicht

[1]) Übrigens hat schon der gelehrte Bossuet das Hohelied auf die 7 Hochzeitstage Salomos und der Tochter Pharaos bezogen (Göbel S. 59 Anm. 3).

[2]) Man vergleiche z. B. das bekannte Volkslied „Drei Lilien, drei Lilien, die pflanzt' ich auf mein Grab". Vgl. auch die Einleitung.

verstand oder nicht verstehen wollte, weil das Buch nun einmal im Kanon der heiligen Schriften stand.

1. Zur Einholung der Braut.

Das Lied beschreibt die feierliche Überführung der Braut aus dem Elternhause in das des Bräutigams bei Anbruch der Dunkelheit. Daher an der Spitze des Zuges die Fackelträger. Die auf einer Sänfte getragene Braut ist nach orientalischem Geschmack möglichst stark parfümiert. Noch heute sind, wie Dalman (S. 193) bemerkt, solche Züge ohne kriegerisches Gepränge (V. 7f.) nicht zu denken. Waffen, Musik und Fackeln dienen übrigens nach dem Volksglauben auch zur Abwehr böser Geister, vgl. 3, 8b. Nach V. 11 scheint der Bräutigam die Braut vor dem Hause zu erwarten, vgl. Ps. 45 o. S. 287.

3,6Wer steigt da herauf aus der Flur ‹mit› Säulen von Rauch,
Umduftet von Myrrhe und Weihrauch, ‹allerlei› Spezereien?
7Sieh, das ist Salomos Sänfte,
Sechzig Recken ringsum von Israels Recken,
8Sie alle ein Schwert in der Hand, im Kampfe geübt!

9Eine Sänfte ließ der König‹›[6] fertigen aus Libanonholz,
10Ihre Säulen macht' er aus Silber, ihre Lehne aus Gold,
‹Ihren Sitz mit Purpur belegt›.

11cIhr Mädchen von Jerusalem kommt und beschaut euch den König›,
Im Kranz, den seine Mutter ihm wand am Tage seiner Hochzeit!

[6] Wörtlich: von allerlei Gewürzpulver des Krämers. — [8] Dazu ist V. 8b Variante: Ein jeder sein Schwert an der Seite gegen nächtlichen Schrecken. — V. 10b ist nicht mehr ganz verständlich, vielleicht war auch von Elfenbein die Rede. — V. 11b bietet noch die Variante: am Tage seiner Herzensfreude.

2. Zum Paradiertanz.

Das Lied, das vielleicht von den Frauen beim Tanz der Braut mit Musikbegleitung gesungen wurde (vgl. Dalman S. 254), gehört eigentlich in die Gattung der Beschreibungslieder (s. u.). Die Beziehung auf die Hochzeitsfeier scheint durch V. 6b sicher gestellt zu sein.

7,1„Wende dich, wende dich, Sulamitin,
wende dich, daß wir dich schauen!"
„Was wollt ihr schaun an der Sulamitin beim ‹kriegrischen› Tanz?"
2„Wie schön sind deine Schritte in den Schuhen, du Edle,
Deiner Hüften Biegung wie Kettchen von Künstlerhänden,
3Dein Schoß ein ‹verschlossenes› Becken — nie mangle der Mischtrank!
Dein Leib ist ein Weizenhaufen umsäumt mit Lilien,
4Deine Brüste wie zwei Hirschkälbchen, Gazellenzwillinge,
5Dein Hals wie der Elfenbeinturm,
Deine Augen wie Hesbons Teiche am Tor Bath-rabbim,
Deine Nase wie der Libanonturm, der nach Damaskus schaut,
6Dein Haupt auf dir wie der Karmel, ‹deine Locken› wie Purpur, —
Ein König liegt gefangen in der Schlinge!"

[1] Die Anrede „Sulamitin" erklärt sich am leichtesten aus einer im Volke umlaufenden Sage von der schönen Abisag von Sunem (1. Kön. 1, 3), in der Salomo und Abisag eine Rolle spielten. — Wörtlich nach der griech. Übers.: „beim Reigentanz der Heere". Zweifelhaft ist, ob damit der noch heute in Syrien bekannte Schwert-

tanz (der Mädchen oder Männer) gemeint ist, der übrigens keineswegs an die Hochzeitsfeier gebunden ist. Nach V. 2 tanzt die Braut den Tanz in verzierten Schuhen, wie noch heute in Palästina Sitte ist, vgl. Dalman S. 254ff. [2] Der Tanz besteht lediglich in rhythmischen Bewegungen des Körpers, spez. der Hände und Füße. [3] Wörtlich: „dein Geheimnis". Die Bilder vom „verschlossenen" Becken und dem Naß darin bedürfen keiner Verdeutlichung; vgl. dazu Nr. 13a. Das 2. Bild veranschaulicht die schöne Form und die zarte Farbe des Bauches. Mit den Lilien ist die dunkelviolette Schwertlilie gemeint; sie verbildlichen wahrscheinlich die krausen crines in monte Veneris. [5f.] Zum Vergleich von Hals, Kopf und Gesicht dienen bekannte Gebäude, Wasseranlagen (bei Hesbon im Moabiterlande) und Örtlichkeiten (eine Bergnase im Antilibanus; das dichtbewaldete, hochaufragende Karmelgebirge). — Große schwimmende Augen, die wie eine Wasserfläche strahlen, und purpurne, d. h. dunkle (schwarze) Haare galten als schön, vgl. Nr. 9a und c. Auch die Griechen sprachen von „Purpurlocken".

3. Wechselgesang.

Wenn dieses Stück überhaupt einheitlich ist, so muß es sehr stark zersungen sein, denn es ist eigentlich nur noch eine Aneinanderreihung von Motiven aus Liebesliedern, wie sie ja durch Ideenassoziation leicht erklärlich ist, vgl. das Zitat V. 11 und V. 13f. Durch V. 12 scheint die Beziehung auf die Hochzeit erwiesen zu sein, aber ursprünglich ist sie nicht, vgl. besonders V. 16f.

[1,9] „Den Rossen an des Pharao Wagen vergleich' ich dich, Freundin:
[10] Gar lieblich sind deine Wangen im Goldschmuck,
dein Hals in den Perlen!"
[11] „Goldschmuck wollen wir dir machen mit silbernen Glöckchen."
[12] Solange der König beim Mahl war, roch süß meine Narde!

[13] „Ein Myrrhensäckchen ist mir mein Liebster,
das im Busen mir nächtet,
[14] Eine Paradiesblume ist mir mein Liebster in Engedis Weingärten!"
[15] „Ja, du bist schön, meine Freundin,
ja, du bist schön, wie Tauben deine Augen!"
[16] „Schön ist mein Liebster, gar wonnig — unser Bette ist grün:
[17] Unsres Hauses Balken sind Zedern, Zypressen seine Täfelung!"

[9] Wörtlich: „den Stuten", ein noch heute beliebter Vergleich. Hier ist der Kernpunkt der Vergleich des goldenen und silbernen Kopfputzes des Mädchens resp. der Braut mit dem kostbaren Geschirr der königlichen Pferde. [12] Oder „seine Narde"? [13] Riechkissen, die nachts im Busen getragen werden, sind noch heute bei den Frauen Palästinas gebräuchlich. Das Bild dient wohl zur Schilderung der Liebeswonne des Mädchens. — Die Paradiesblume ist die Hennastaude (Lawsonia alba), deren Blüten stark süßlich duften. — Die Weingärten der Oase Engedi (am westlichen Ufer des Toten Meeres) sind hier mehr als poetische Ausmalung, vgl. Stellen wie Nr. 13a und b. [15] Bläulichgraue Augen scheinen das Ideal gewesen zu sein. [16] Schwerlich soll damit nur gesagt sein, daß ihre Liebe immer jung bleiben und ihre bescheidene Hütte ihnen zum herrlichsten Palaste werden wird (Fr. Delitzsch), denn es ist wenig wahrscheinlich, daß 1,15ff. eigentliche Hochzeitspoesie ist und vom künftigen „verheißungsvollen Beisammensein" und vom „Glück der Ehe" spricht. Das ist modern, deutsch und — empfindsam, aber nicht orientalisch gedacht. Jacob wird im Recht sein, wenn er diese Stelle (wie Nr. 11 und wohl auch Nr. 10 [V. 14]) auf einen noch heute lebendigen beduinischen Brauch bezieht, wonach die Ehe unter Umständen im Freien vollzogen wird[1]). Jedenfalls ist 1,15ff. ein Prachtstück erotischer Poesie.

[1]) Burckhardt (Beduinen und Wahaby S. 216f.) berichtet von folgendem Brauch

4. Liebeswonne.

Die Aussage V. 4 legt es nahe, dieses kleine erotische Liedchen auf die Hochzeitsfeier zu beziehen, natürlich nicht als Gesang der Braut vor oder nach Vollzug der Ehe, sondern als ein von den Gästen gesungenes Lied.

1,2c Daß er mich tränkte› mit seines Mundes Küssen! –
Deine Liebe ist wonniger denn Wein,
3c deiner Salben Duft süßer als aller Balsam›!
‹Geklärtes› Salböl dein Name – drum haben die Mädchen dich gern.

4 Zieh mich nach dir, komm, laß uns eilen –
sieh', es brachte mich der König in sein Gemach:
„Nun wollen wir jubeln und deiner uns freun,
an deiner Liebe uns ‹berauschen› statt an Wein!"
Ja, mit Recht haben sie dich gern!

[2] Die griech. Übers. hat hier und V. 4, auch Nr. 13d für dodajikh „Liebe" daddajikh „Brüste" gelesen, vielleicht mit Recht, denn „Brüste" könnte im Sinn von „Leib" stehen auch in Beziehung auf den Geliebten. [3] Wörtlich: „gereinigtes" d. h. das allerfeinste. Sein Name hat für sie den süßesten Geruch, vgl. dazu o. S. 293. V. 4b ist wahrscheinlich ein eingefügtes Zitat.

5. Liebesleidenschaft.

Wenn die abschließenden Verse in den folgenden 3 Gedichten ursprünglich sind, so dürfen wir darin einen deutlichen Hinweis auf deren Benutzung bei Hochzeitsfeiern sehen: in diesen Versen bittet die junge Frau die weiblichen Hochzeitsgäste, die nächtlichen Freuden ihres jungen Eheglücks in den 7 Tagen der Hochzeitswoche nicht zu früh zu stören. Auch im Munde des jungen Ehemannes wären die Worte möglich, wenn man für „Liebe" ('ahabha) die Bedeutung „Liebchen" einsetzt.

Für die Ursprünglichkeit der Schlußverse spricht die Tatsache, daß sie jedesmal auf eine Schilderung der Wonnen des Liebesgenusses folgen. Diese selbst hat aber zunächst garnichts mit der Hochzeit und dem Eheglück zu tun, sondern feiert, wie 3,1ff. und 8,1ff. unwiderleglich beweisen, die freie Liebe. Die 3 Lieder gehören also eigentlich in die Gattung der erotischen Poesie.

a.

3,1 Auf meinem Lager nächtens, da sucht' ich ihn,‹› und fand ihn nicht –
2 „Ich will mich aufmachen, die Stadt durchwandern,
die Gassen und Plätze,
Will ihn suchen, den mein Herze liebt!"‹›

3 Mich fanden die Wächter, die die Stadt durchstreifen:
„Saht ihr ihn, den mein Herze liebt?"
4 Kaum war ich an ihnen vorüber, da fand ich, den mein Herze liebt.

Ich hielt ihn und ließ ihn nicht los,

bei einem Beduinenstamm der Sinai-Halbinsel: Wenn dem Mädchen bei der Werbung ein Mantel über den Kopf geworfen worden ist (zum Zeichen der Eigentumserklärung vgl. Ruth 3,9), so darf es in die benachbarten Berge entfliehen. Der Bräutigam muß sie nun zu finden suchen, was um so eher geschieht, je mehr die Braut ihm zugetan ist. Hat er sie gefunden, so muß er die Ehe mit ihr im Freien vollziehen und die Nacht mit ihr in den Bergen zubringen usw. Ähnliches berichtet neuerdings Musil von arabischen Stämmen im Südosten Palästinas, vgl. Arabia Petraea III, S. 206.

Bis daß ich ihn brachte
ins Haus meiner Mutter,
meiner Erzeugerin Kammer — —

5O laßt Euch beschwören, ihr Mädchen von Jerusalem,
bei den Gazellen und Hinden der Flur:
Stört nicht und wecket nicht auf die Liebe, bis ihr's gefällt!

Dieses Gedicht schildert wie Nr. 12 eine nächtliche Szene, die wohl als Traum zu denken ist. Die Psyche des von heißer, sinnlicher Leidenschaft erfüllten Mädchens ist darin meisterhaft zum Ausdruck gebracht. Der Stil des Liedes zeugt also von fast künstlerischer Ausbildung der erotischen Poesie in Israel. Das Wächter- und Suchmotiv (vgl. auch Nr. 12) war offenbar in dieser Gattung sehr beliebt und spiegelte glücklich den z. T. derben Realismus des Liebeslebens der Burschen und Mädchen wieder. 5 Die Beschwörung bei den Gazellen und Hinden ist doppelsinnig: sie nennt diese Tiere als Symbole der Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin Astarte und als Typen scheuen und schüchternen Wesens. Vielleicht spielt auch die noch jetzt geläufige poetische Bezeichnung der Mädchen als Gazellen hinein.

b.

8,1O wärst du mein Bruder, von meiner Mutter gesäugt!
Ich küßte dich, fänd' ich dich draußen, von niemand getadelt,
2Brächte dich ins Haus meiner Mutter, ‹meiner Erzeugerin Kammer›,
Tränkte dich mit Würzwein, mit Saft der Granaten,
3Seine Linke unter meinem Haupte, seine Rechte mich herzend — —

4O laßt euch beschwören, ihr Mädchen von Jerusalem:
Wollt ihr wecken und gar aufstören
die Liebe, ehe ihr's gefällt?

1 Das Mädchen wünscht, ihr Geliebter wäre ihr leiblicher Bruder, denn den dürfte sie nach den Gesetzen des Anstandes küssen. So ist es noch heute bei den Beduinen. Daheim in ihrer Kammer könnte sie dann ungestört in seinen Armen liegen. Dieser Wunsch ist von köstlicher Naivität und doch pietätvoll: sie will da genießen, wo schon ihre Mutter die Freuden der Liebe kennen gelernt hat, vgl. Nr. 14. — Die Liebenden nennen sich in dieser Poesie gern Bruder und Schwester. Das beruht, wie unsre Stelle zeigt, auf dem leidenschaftlichen Wunsch, sich ungestört in freier Liebe genießen zu können. Dagegen geht die häufige Bezeichnung des Geliebten mit dod „Liebster" (eigentlich wohl „Vetter") wahrscheinlich auf das noch heute bestehende Vorrecht des Sohnes auf die Tochter des Vatersbruders zurück. Die Bezeichnung Bruder und Schwester findet sich auch in den altägyptischen Liebesliedern (vgl. die Einleitung), erklärt sich aber hier am einfachsten aus der Sitte der Geschwisterehe.

c.

2,1Ich bin die Herbstrose von Saron, die Lilie im Tal!
2Wie die Lilie unter den Dornen,
so ist mein Lieb unter den Mädchen,
3Wie der Apfelbaum unter Waldbäumen,
so ist mein Liebster unter den Burschen.
In seinem Schatten begehr' ich zu sitzen,
und seine Frucht ist süß meinem Gaumen.

4Ins Weinhaus brachte er mich, seine Fahne ‹daran› war Liebe,
5‹Er labte mich› mit Rosinkuchen, ‹erquickte mich› mit Äpfeln,‹›

Denn krank war ich vor Liebe,
[6]Seine Linke unter meinem Haupte, seine Rechte mich herzend — —

[7]O laßt euch beschwören, ihr Mädchen von Jerusalem,
bei den Gazellen und Hinden der Flur:
Stört nicht und wecket nicht auf die Liebe, ehe ihr's gefällt!

Das 1. Gesätz — sofern man solche unterscheiden darf — bewegt sich in der beliebten Form des Wechselgesprächs, vgl. Nr. 3, 13 und 15. — [1] Gemeint ist die Herbstzeitlose auf der durch ihren Blumenflor berühmten Küstenebene südlich vom Karmel. [2f.] Der Gegensatz ist beidemal der von Nutz- resp. Zierpflanzen und Unkraut. Mit dem Apfelbaum ist vielleicht die Alraune gemeint, jedenfalls wird in dem bekannten Bestreben, doppelsinnig zu sprechen, eine Frucht zum Vergleich genannt, die als erotisches Symbol gilt. Apfel und Alraune (vgl. die „Liebesäpfel" 1. M. 30, 14) wurden als Liebeszauber genossen. [4] Die „Fahne" ist das Zeichen, daß es in der Schenke noch Wein gibt. Natürlich ist die Aussage nicht wörtlich zu nehmen, sondern als Verbildlichung der Liebeswonnen, die das Mädchen in den Armen des Geliebten genießt. Er hat für ihre Krankheit die rechte Arzenei: Liebesäpfel und Liebeskuchen, also aphrodisische Beruhigungs- und Erquickungsmittel. Die Traubenkuchen waren ein bekanntes Opfer für die Liebesgöttin Ištar, vgl. Jer. 7, 18.

6. Junges Glück.

Auch die folgenden 3 Liedchen stehen in engster Beziehung zur Hochzeit. Die ersten beiden setzen u. E. den Brauch des König Salomo-Spielens deutlich voraus; in dem dritten ist leider der Text an der entscheidenden Stelle stark entstellt. Vielleicht ist die Situation dieselbe wie in Nr. 1.

a.

[8,11]Einen Weinberg besaß Salomo zu Baal Hamon,
Den Weinberg übergab er den Hütern —
er brächte wohl tausend Sekel!
[12]Mein Weinberg ist mein ganz allein!
Die tausend laß' ich dir, König, und zweihundert dazu den Hütern!

[11] Vgl. Jes. 7, 23; 1000 Sekel sind etwa 2500 Mk. — Zum Verständnis der scherzhaften Pointe des Liedchens hat man mit Recht an das Studentenlied „Der Papst lebt herrlich in der Welt" erinnert. Salomos Reichtum an schönen Frauen hat einen Haken: er muß ihn mit seinen Haremswächtern teilen.

b.

[6,8]Sechzig an Zahl sind der Königinnen
und achtzig der Kebsen, dazu Mädchen unzählig:
[9]Doch einzig ist meine Taube, mein Engel,
einzig der Mutter, von Jugend an rein!
Die Mädchen sie sehn und sie preisen,
die Königinnen und Kebsen, und sie loben.

[8] Nach der sagenhaft vergröberten Überlieferung 1. Kön. 11, 3 hatte Salomo gar 700 fürstliche Frauen und 300 Kebsen. [9] Man beachte die moralische Schätzung des Mädchens, die voraussetzt, daß die Leidenschaft manche zu tollen Streichen verführte; vgl. auch Nr. 7.

c.

[6,10]Wer schaut da hernieder wie Morgenlicht,
schön wie der Vollmond, klar wie die Sonne?( )

11 In den Nußgarten ſtieg ich hinab,
mich zu freun an den Blüten im Tal,
Zu ſehen, ob der Weinſtock geſproßt,
die Granaten zur Blüte gekommen — —
12 ‹Ich Glückliche, nun ſitz ich im fürſtlichen Wagen!›

Die Übersetzung des letzten Verses ist ganz unsicher. — 10f. Die rhetorische Frage bezieht sich wie 3,6 (Nr. 1) auf die Braut. Zu den Bildern für den Liebesgenuß vgl. Nr. 13a und b. Das Lied ist offenbar ganz zersungen.

7. Erobert.

Jacob hat dieſes Scherzliedchen ſehr glücklich durch einen von Wetzſtein mitgeteilten modernen Hochzeitsbrauch beleuchtet: am Morgen nach der Brautnacht wird der König, d. h. der junge Ehemann in feierlicher Verſammlung gefragt, wie denn der Feldzug abgelaufen ſei, den er gegen eine bis dahin nie eroberte Feſtung unternommen habe. Darüber möge er ſeinem Volke Beſcheid geben.

8,8 „Wir haben ein Schweſterlein kleines, noch ohne Brüſte —
Was tun wir unſrer Schweſter des Tags, wo man ſie freit?

9 Iſt ſie eine Mauer, ſo baun wir auf ihr Silberkrönung‹›
Iſt ſie eine Tür, ſo verrammeln wir ſie mit Zedern!“

10 „Ich bin eine Mauer, meine Brüſte ſind Türme —
Nun erſcheine ich ‹ihnen› als kapitulierend!“

8 Die Brüder des Mädchens, deren Entscheidung ja bei der Verheiratung der Schwestern maßgebend war (vgl. 1. M. 24,50 und 34,14), sprechen hier in Hinblick auf die Zukunft des Mädchens. 9 Bleibt sie keusch bis zur Ehe, so bekommt sie eine prächtige Brautkrone (vgl. 1,11 o. Nr. 3), andernfalls wird sie eingesperrt. Wiederum für den Verkehr der Geschlechter untereinander sehr bezeichnend! 10 Das Mädchen rühmt sich offen seines stolzen Leibes, den sie bisher rein gehalten hat. Nun aber übergibt sie ihre Festung mit Freuden. Der Vergleich des jungfräulichen Busens mit Festungstürmen findet sich auch im deutschen Volksliede.

8. Der Bock als Gärtner.

Als Gegenſtück zu Nr. 7 laſſen wir hier das kleine Schelmenlied 1,5–6 folgen, das urſprünglich wohl eine Verherrlichung der freien Liebe iſt, aber natürlich auch mit leichter Umdeutung im Sinne von Nr. 7 auf die Hochzeit bezogen werden konnte. Nötig war das allerdings nicht, da auch Buhlerliedchen paſſende Texte für die Hochzeitswoche ſein konnten und wirklich bei dieſer Gelegenheit geſungen worden ſind.

1,5 Schwarzbraun bin ich, doch hübſch, ihr Mädchen Jeruſalems,
Wie Kedars Gezelte, wie die Zeltdecken Salmas' —
6 Was ſchaut ihr, daß ich ſo bräunlich,
daß mich die Sonne verbrannte?
Meine Brüder waren mir böſe,
hießen mich die Weinberge hüten — —
Meinen Weinberg hütete ich nicht!

5 Die Braunen und die Weißen d. h. die Beduinen- und Stadtmädchen spielen noch heute in der arabischen Volkspoesie eine Rolle. — Salma (im Texte mißverstanden: Salomo) ist der Name eines nordwestarabischen Beduinenstammes. 6 Beachte den absichtlichen Doppelsinn im Gebrauch des Wortes Weinberg; zum Bilde vom Weinberg vgl. Nr. 13a und b, 6a und c.

9. Beschreibungslieder.

Außer dem zum Paradiertanz gesungenen Liede (o. Nr. 2) enthält die vorliegende Sammlung noch drei der beliebten Gattung des Beschreibungsliedes angehörige Dichtungen: 4,1–7, wozu 6,4–7 eine kürzere Variante ist, und 5,8–6,3. Letztere hat den Geliebten zum Gegenstand, was noch heute viel seltener der Fall ist als das Gegenteil, und ist sehr kunstvoll in die Form des Wechselgesanges gekleidet. In 4,1ff. und 6,1ff. verläuft die Beschreibung umgekehrt wie in 7,1ff.

a.

[1]Ja, du bist schön, meine Freundin,
ja, du bist schön, wie Tauben deine Augen,[c]
Dein Haar gleicht der Ziegenherde wallend vom Gilead,
[2]Deine Zähne wie geschorene Schafe, aufsteigend aus der Schwemme,
Allesamt zwillingsträchtig, keins ohne Junges,
[3]Ein Karmesinband sind deine Lippen, dein Plappermund gar süß,
Ein Granatapfelritz deine Schläfe hinter deinem Schleier,
[4]Wie Davids Turm ragt dein Hals, erbaut als Feste(?),
Die tausend Tartschen hängen daran, lauter Heldenschilde,
[5]Deine Brüste wie zwei Hirschkälbchen[c], die auf Lilien weiden.

[6]Bis der Morgenwind weht und das Dunkel entflieht,
Will ich hin zum Myrrhenberg gehen, zum Weihrauchhügel – –
[7]Wie bist du so schön, meine Freundin, kein Makel an dir!

[1] Der Vergleich der schwarzen, in Ringeln lang herabfallenden Haare mit einer Ziegenherde, die einen Abhang herunterklettert, ist echt orientalisch: außerordentlich plastisch, aber für unsern Geschmack grotesk; vgl. die ähnliche Verbildlichung Nr. 2. [2f.] Der Farbenkontrast (schwarze Haare, blendend weiße Zähne, blutrote Lippen und rötlich schimmernde Wangen) beherrscht die Schilderung, alles andere ist sekundär, so der Hinweis darauf, daß die Zahnreihen vollständig sind (wie Zwillinge resp. wie Mutterschaf und Lamm einander gegenüberstehen) und daß das Mädchen einen zierlichen Mund (wörtlich: Sprechwerkzeug) hat. Das Bild in V. 3b ist von der geplatzten Granatfrucht hergenommen, von deren rötlichem Fleisch sich die dunklen Samenkörner schön abheben. [4] Die Anspielung verstehen wir nicht mehr. Die Schilde sind wohl nicht als Siegestrophäen zu denken, sondern nach Ez. 27,11 als Renommierstücke und Verzierung der Mauern, vgl. auch 1. Makk. 4,57; sie verbildlichen die Münzen am Halse des Mädchens. [5] „Gazellenzwillinge" ist vielleicht Variante. Die Wendung „auf Lilien weiden" (vgl. unten c und Nr. 13e) ist hier wohl nur poetische Ausmalung des Bildes aus dem Tierleben. Sie hat aber durch leise Assoziation den Ausdruck der Sehnsucht nach Liebesgenuß V. 6b (vgl. Nr. 13e) verursacht, der hier durchaus am Platze ist, vgl. Nr. 13c. Die Bilder V. 6b können nur erotisch verstanden werden, vgl. das Fragment 8,14 (fast gleich Nr. 13e) und zu Nr. 2 (V. 3).

b.

Die kürzere Parallele zu diesem Beschreibungsliede hat eine sehr altertümliche Einleitung, denn die Erwähnung von Tirza, der alten Residenz des Nordreiches (vgl. 1. Kön. 16,23), neben Jerusalem erklärt sich nur bei einem Gedicht aus älterer vorexilischer Zeit. Sie lautet:

[6,4]Schön bist du, meine Freundin, wie Tirza,
voll Anmut wie Zion, doch wie Heerschaaren furchtbar:
[5]Wend ab deine Augen von mir, denn sie machen mich wirr!

Darauf folgt 4,1b 2 und 3b mit geringen Abweichungen. — Der Ausdruck

„furchtbar wie Heerschaaren“ wird durch V. 5 hinreichend erläutert, vgl. auch Nr. 13d.

c.

5,8 „O laßt euch beschwören ihr Mädchen von Jerusalem:
Wenn meinen Liebsten ihr findet – was sollt ihr ihm sagen?
Daß krank ich vor Liebe bin!“

9 „Was zeichnet deinen Liebsten, du schönste der Frauen?
Was zeichnet deinen Liebsten, daß du uns also beschwörst?“

10 „Mein Liebster ist weiß und braun, unter Tausenden kenntlich,
11 Sein Haupt Gold ‹und› Feingold,
seine Locken wie Rispen und rabenschwarz,
12 Seine Augen wie Tauben an Wasserläufen,
Badend in Milch, am Weiher sitzend,
13 Seine Wangen balsamische Beete mit Düften ‹in Fülle›,
Seine Lippen sind Lilien, triefend von Myrrhe,
14 Seine Arme goldbraune Rollen, besetzt mit Rubinen,
Sein Leib elfenbeinern, bedeckt mit Saphiren,
15 Seine Schenkel Säulen von Marmor auf goldenen Sockeln,
Sein Wuchs wie der Libanon, mächtig wie Zedern,
16 Sein Mund lauter Süße, – ja, er ist eitel Wonne!
So ist mein Liebster, mein Freund, ihr Mädchen Jerusalems.“

6,1 „Wohin ist dein Liebster gegangen, du schönste der Frauen?
Wohin hat sich dein Liebster gewandt, daß wir ihn suchen mit dir?“

2 „Mein Liebster stieg nieder in seinen Garten, die balsamischen Beete,
Zu weiden im Garten, zu pflücken die Lilien.
3 Mein Lieb ist mein und ich sein, der auf Lilien weidet!“

10f. Bezieht sich auf die von der Kleidung geschützte und die gebräunte Haut; so noch heute im Volksliede. Auch hier sind wieder die Farbenkontraste der eigentliche Inhalt der Schilderung: das stark gebräunte („goldene“ sagt der Orientale) Gesicht, das von den schwarzen Haaren umrahmt ist; die graublauen schwimmenden Augen, die sich stark von dem Weiß des Augapfels abheben; der dunkle („purpurne“) Schnurrbart (dieser ist wohl hier mit „Lippen“ gemeint); die sonnenverbrannten („bronzenen“) Arme mit roter, und die helle Farbe des Leibes mit blauer Tätowierung; die weißen Schenkel auf den gebräunten Füßen. 11 Der Vergleich des Haares mit Dattelrispen ist noch heute beliebt. 6,1f. Der Schluß ist zersungen; vgl. dazu Nr. 13a und e.

10. Liebesfrühling.

Dieses Liebeslied gehört ohne Frage zu dem Schönsten, was die vorliegende Sammlung aufzuweisen hat. Es verläuft in drei Gesätzen, deren mittleres sich durch doppelten Kehrvers und durch sanftere Rhythmen deutlich abhebt. Das 1. malt prächtig die fliegende Eile des Burschen und die freudige Erregung des hinter dem vergitterten Fensterchen lauschenden Mädchens. Das 3. ist vielleicht ursprünglich ein Lockruf des die entflohene Braut suchenden Bräutigams und mit Nr. 11 zusammenzustellen; vgl. die Anmerkung zu Nr. 3.

2,8 Horch! mein Liebster! – Da kommt er!
Über die Berge eilend, über die Hügel hüpfend, –‹›
9 Schon steht er hinter unsrer Mauer!

Ich blicke durchs Fenster, gucke durchs Gitter,
[10]Mein Liebster aber hebt an:

Auf, meine Freundin, meine Schöne, und komm!
[11]Vorbei ist die Winterszeit, vorüber, verstrichen der Regen,
[12]Der Blumen freut sich das Auge, die Zeit des Gesanges ist kommen,
Es girret die Turtel;
[13]Der Feigenbaum reift seine Früchte,
die Rebe(?) strömt lieblichen Duft –
Auf, meine Freundin, meine Schöne, und komm!

[14]Mein Täubchen in Felsenklüften, in bergender Felswand,
Laß mich schauen dein Antlitz, deine Stimme mich hören,
Deine Stimme ist so süß, dein Antlitz so hold!

[13] Gemeint sind wohl die über Winter an den Bäumen gebliebenen Früchte, die zu Beginn des Frühlings (März) völlig ausreifen. — Es ist an eine resedaartig duftende Weinblüte zu denken.

11. Lockruf des Bräutigams.

Vgl. das zu Nr. 10 und Nr. 3 Anm. Bemerkte. Daß dies Liedchen nichts mit jungem Eheglück zu tun hat, braucht man niemandem erst zu sagen.

[4,8]Mit mir vom Libanon, Braut, mit mir vom Libanon komm,
Steig herab von Amanas Gipfel, vom Gipfel des Senir und Hermon,
Von den Höhlen der Löwen, den Bergen der Pardel!

Der Amana ist der Teil des Antilibanus, auf dem der durch Damaskus strömende Fluß gleichen Namens (jetzt Nahr Baradâ) entspringt. Senir bezeichnet den nördlichen, Hermon den südlichen Teil des Antilibanus; anders 5. M. 3, 9.

12. Nächtliche Szene.

V. 2 legt es nahe, auch hierin die Darstellung eines Traumes zu sehen, vgl. Nr. 5a, doch ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Liedchen eine wirkliche nächtliche Liebesszene mit ihren üblen Folgen für das Mädchen schildern will. Zu beiden Auffassungen paßt die Fortsetzung V. 8 ff., (o. Nr. 9c), die man gewöhnlich als Hauptstück in der ganzen Dichtung 5, 2–16 betrachtet, absolut nicht. Man sieht nicht ein, woher plötzlich zu nächtlicher Stunde die Mädchen Jerusalems kommen. Die Zusammenfassung von 5, 2 ff. und 5, 8 ff. zwingt natürlich zur Streichung von V. 7, und statt sachlicher Gründe werden dann nichtssagende Geschmacksurteile vorgebracht. Bleibt 5, 2 ff. als kleine dichterische Einheit für sich bestehen, so ergibt sich ohne weiteres, daß es eine ins Tragikomische umgesetzte Variante des Suchmotivs Nr. 5a ist. Das Mädchen wird für ihre Bequemlichkeit doppelt gestraft. Der Liebhaber, dem die Sache bei der empfindlichen Nachtkälte zu lange dauerte, war verschwunden, ehe sie aufmachte, und schließlich dämpften die Hüter des Gesetzes ihre gar zu laute Liebessehnsucht.

[5,2]Ich schlief, doch es wachte mein Sinn –
horch, da klopft mein Liebster:
„Öffne mir die Tür, meine Schwester,
meine Freundin, mein Täubchen, mein Engel!
Mein Haupt ist voll Tau, meine Locken voll Tropfen der Nacht!"

[3]„Mein Hemd zog ich aus – wie könnt' ichs wieder antun?
Meine Füße ich wusch – wie könnt' ich sie wieder beschmutzen?"

[4]Mein Liebſter ſtreckte die Hand durchs Loch –
mein Innerſtes bebte ‹in mir›,
[5]Ich ſtand auf, zu öffnen die Tür‹›,
‹die Hand am Griffe des Riegels› –
Da troff mir die Hand von Myrrhe, die Finger von köſtlichſtem Öl.
[6]Doch als ich dem Liebſten nun auftat,
da war ſchon mein Liebſter davon‹› –
Ich ſucht' ihn und konnt' ihn nicht finden,
ich rief ihn, doch er gab mir nicht Antwort!

[7]Mich fanden‹›, die die Stadt durchſtreifen, ſchlugen mich, ſtießen mich,
Es riſſen den Umhang mir ab die Wächter der Mauern.

[2] Zum starken Nachttau vgl. Ps. 133,3 und Richt. 6,38. [4f.] Zum Versschluß ist wahrscheinlich V. 6b „ich war ganz außer mir, da ich seine Stimme gehört hatte“ eine Variante. — Die folgende Szene ist so zu verstehen, daß der Bursche durch das (ziemlich große) Schlüsselloch ein Fläschchen mit Salböl, das er der Liebsten als Angebinde mitgebracht hatte, über den inneren Türgriff auslaufen ließ, sodaß nun beim Öffnen ihre Hand davon duftete. Die von Jacob versuchte obszöne Deutung von V. 4 (Hand, hebr. jad, = membrum virile) wird durch V. 5 widerlegt.

13. Brünſtige Liebe.

Die folgenden fünf Lieder ſind Muſterſtücke altorientaliſcher Erotik, ganz leidenſchaftliches Gefühl, voll glühender Sinnlichkeit, aber keineswegs obſzön. Die Bilderſprache liegt über dieſer Poeſie, wie das durchſichtige Gewebe über dem geſchmeidigen Leib einer altägyptiſchen Tänzerin: ſie verhüllt, um alles zu zeigen. Mehrfach iſt die Form des Wechſelgeſprächs nachgeahmt.

a.

[4,12]„Ein verſchloßner Garten iſt meine Schweſter,‹›
ein Quell, der verwehrt, –
[13]‹Dein Stollen› ein Granatbaumluſtgarten
mit den köſtlichſten Früchten,
[14]Narde und Würzrohr und Zimt ſamt Weihrauchgewächſen,
[15]‹Dein Quell› ein Born friſchen Waſſers, vom Libanon ſtrömend!“
[16]„Erwache, Nordwind, herbei, du Süd,
Durchwehe meinen Garten, daß Düfte ſtrömen!
Mein Liebſter komme in ſeinen Garten
und eſſe von ſeinen köſtlichen Früchten!“

[5,1]„Ich kam ‹in den Garten› meiner Schweſter‹›,
pflückte meine Myrrhe und Balſam,
Ich aß meine Wabe und meinen Honig,
trank meinen Wein und meine Milch“ – –
„Eſſet, ihr Freunde, und trinkt und berauſcht euch in Liebe!“

[12ff.] Hier ist der Text nicht in Ordnung, wahrscheinlich sind in V. 13 und 14 Varianten in den Texten eingedrungen. — Das neben Schwester (s. o. zu Nr. 5b) stehende Wort „Braut“ ist natürlich falsche Erklärung; so auch 5,1 und 4,9ff. (s. u.). Zum ersten Bilde in V. 12 vgl. das Schlußgesätz von Nr. 9c, zum zweiten Nr. 2 (V. 3); danach ist wohl mit P. Haupt der Ausdruck šelahajikh (V. 13) als „Stollen“ im sexuellen Sinne zu deuten, vgl. lat. cunnus. [15] Libanonquell bedeutet: ein immer fließender Born. [16] Vgl. den ähnlichen bildlichen Ausdruck 1,12 (Nr. 3).

[5,1] Vgl. dazu 6,11 (Nr. 6c). Der Schlußvers ist wie 1,4 (Nr. 4) sicherlich ein Zitat aus einem Dirnen- und Schlemmerliedchen, aber damit ist nicht gesagt, daß er zu streichen ist. Auch die erotische Poesie ist stark zersungen.

b.

[7,11]Meines Liebsten bin ich, nach ihm steht mein Begehr!
[12]Komm, Liebster, hinaus aufs Feld, laß unter Blüten uns nächt'gen,
[13]Des Morgens nach den Weingärten schaun,
ob der Weinstock gesproßt,
Die Blüten erschlossen, die Granaten im Blust!⸢⸣
[14]Süß duften die Liebesäpfel, vor unsrer Türe die herrlichsten Früchte,
Frische und firne zumal — dir, mein Liebster, gespart!

Vgl. hierzu den Schluß von Nr. 9c und Nr. 6c. — Die Bilder in V. 12ff. haben alle nur den einen Zweck, die Wonnen der Liebe, die den Liebenden immer wieder neuen Genuß bietet, zu veranschaulichen. — Zu den Liebesäpfeln vgl. Nr. 5c.

c.

[7,7]Wie schön bist du, wie hold, ⸢Geliebte, du Wonne⸣!
[8]Sieh, dein Wuchs gleichet der Palme, deine Brüste den Trauben —
[9]Ich sage: will ersteigen die Palme, ihre Früchte ergreifen, —
Laß deine Brüste mir sein wie Trauben,⸢⸣ deinen Atem wie Äpfel,
[10]Und deinen Mund wie würzigen Wein⸢⸣,
der ⸢Lippen und Zähne⸣ mir netzt!

Im Eingang ist das Lied auf den Ton der Beschreibungslieder gestimmt, vgl. Nr. 2 und 9. [8f.] Gemeint ist die Dattelpalme. Dieser Vergleich des Mädchens ist noch heute beliebt. Die erotische Bildersprache läßt hier an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. [9] Wörtlich: „den Hauch (ruḥ) deiner Nase", wozu P. Haupt richtig bemerkt: „Die Geliebte atmet durch die Nase, besonders wenn ihr Mund mit Küssen bedeckt wird." [10] Die zwischen den Reihen stehenden Worte scheinen Rest einer Variante zu V. 10b zu sein.

d.

[4,9]Du hast mich behext, meine Schwester⸢⸣, behext
mit deiner Blicke einem, mit⸢⸣ deinem Kettchen am Halse!
[10]Wie hold ist deine Liebe, meine Schwester⸢⸣,
wieviel wonniger deine Liebe denn Wein,
Und der Duft deiner Salben süßer als aller Balsam!
[11]Von Honigseim triefen deine Lippen⸢⸣,
und⸢⸣ Milch ist unter deiner Zunge,
Und der Duft deiner Kleider wie des Libanon Duft!

[9] Wörtlich: „um den Verstand gebracht" vgl. Nr. 9b; der im Orient unausrottbare Glaube an den bösen Blick und die Wirkung von Amuletten (darauf geht die Schlußreihe „mit einem [Glosse: Halskette] von deinem Halsschmuck") dient hier zur Erklärung des Liebestaumels des Burschen. [10] Man könnte hier ernstlich daran denken, nach der lat. Übers. dodajikh „deine Liebe" in daddajikh „deine Brüste" d. h. dein Leib zu verbessern. — Vgl. dazu Nr. 4. [11a] Die Bilder sind noch heute gebräuchlich. [11b] d. h. sie duften so würzig wie Waldkräuter.

e.

[2,16]Mein Lieb ist mein, und ich sein, der auf Lilien weidet —
[17]Bis der Morgenwind weht und das Dunkel entflieht,

ᶜGenieße, mein Liebſter, tu's gleich der Gazelle›,
Dem Hirſchkälbchen gleich auf zerklüfteten Bergen!

Vgl. Nr. 9a. — [16] Zum Anfang vgl. Nr. 9c und oben b); zum Bilde vom Weiden auf blumiger Wiese vgl. Nr. 9c. [17] Der Ausdruck „genieße“ ist nach Nr. 3 (V. 12) u. 2 (V. 3) zu verstehen und kann wie dort nur sexuell gemeint sein. Danach sind die folgenden Bilder aus dem Tierleben zu erklären, wie P. Haupt richtig gesehen hat. Er hat auch mit Recht 4,6 und das Fragment 8,14 (Nr. 9a) zur Erläuterung für das Bild „auf den zerklüfteten Bergen“ (falls so zu übersetzen ist) herangezogen.

14. Die Macht der Liebe.

Das Lied iſt ſtark zerſungen. In der Hauptſache iſt es ein Hymnus auf die Liebe, Eros, den Allbezwinger, wie die Griechen ſagten, und reiht ſich in dieſer Eigenſchaft als Iſraels Stimme ein in den vielſtimmigen Chor, den die Völker ſeit älteſter Zeit auf die Liebe der Geſchlechter geſungen haben. Die Form des Wechſelgeſanges iſt kaum urſprünglich beabſichtigt, ſondern eine Folge der Verwendung ſtehender Motive. Das Lied macht faſt einen modernen Eindruck.

8,5 Wer ſteigt da herauf aus der Flur, auf ihren Liebſten gelehnt?
„Unter dem Apfelbaum ſtört' ich ᶜdich› auf,
dort empfing einſt, die dich gebar.“
6 „O leg mich wie ein Siegel an dein Herz,
ᶜwie einen Ring› an deinen Arm“ –
Unbeſieglich wie der Tod iſt die Liebe,
Leidenſchaft hart wie die Hölle,
Ihre Gluten ſind Feuersgluten,
ᶜihre Flammen wie Flammen Jahwes›,
7 Fluten können ᶜſie› nicht löſchen und Ströme nicht erſticken!
Gäb' einer um Liebe all ſein Gut – wer wollt' es ihm argen?

[5a] Der Anfang wie 3,6 und 6,10 (Nr. 1 u. 6c). [5b] Nach dem überlieferten Text redet die Geliebte, es iſt aber aus V. 6 zu ſchließen, daß zuerſt der Burſche redet. „Dort empfing dich deine Mutter“ iſt wohl textlich entſtellte Variante. — Das Motiv iſt dasſelbe wie 3,4 und 8,2 (Nr. 4a u. b) und offenbar ein ſtehender Zug in der Liebespoeſie. In dem Ausdruck „aufſtören“ muß alſo irgendwelche Anſpielung auf den erſten Liebesgenuß ſtecken. Die Szene unter dem Apfelbaum iſt etwa nach Walthers entzückendem Grasliede „Under der linden an der heide“ zu deuten. [6] Den Siegelring trug man auf der Bruſt an einer Schnur, vgl. 1. M. 38,18. Solche Vergleiche (Siegel, Ring, Kette) kommen ſchon in altägyptiſchen Liebesliedern vor und ſind noch heute in der Volkspoeſie lebendig. [7] Der Vergleichspunkt iſt nur die unwiderſtehliche Gewalt der Liebesleidenſchaft. Es iſt eine unausrottbare exegetiſche Unart, hier religiös-ethiſche Wertung der Liebe herauszuleſen. „Flammen Jahwes“ iſt eine gebräuchliche poetiſche Wendung für Blitze, vgl. Hiob 1,16 und Ps. 29,5ff.

15. Wechſelgeſang.

Man könnte ſich dieſes Gedicht am eheſten als Lied auf der Weide denken, geſungen von den Hirten etwa bei der Tränke, wie ja auch heute dieſe Arbeit gern unter Geſang (auch Wechſelgeſang) getan wird, bei dem das Liebesleben eine große Rolle ſpielt. Losgelöſt von dieſer ſeiner urſprünglichen Situation gehört es in die Gruppe der Scherzlieder, mit denen heute gern eine orientaliſche Hochzeitsfeier gewürzt wird.

1,7 „O ſage mir, du, den mein Herze liebt:
ᶜ›wo läſſeſt du lagern am Mittag?

Warum soll ich als Dirne erscheinen
bei den Herden deiner Freunde?"

[8]„Wenn du das nicht weißt, schönstes der Weiber,
So folg' nur den Spuren der Herden
und weide deine Zicklein bei den Zelten der Hirten!"

[7] Derselbe Ausdruck kommt mehrmals in Nr. 9c vor. — Das Mädchen bittet um ein Stelldichein bei der Tränke, weil sie nicht Lust hat, den Burschen überall zu suchen und so in schlechten Ruf resp. in Gefahr zu kommen, eine schwache Stunde zu haben. Der Ausdruck Dirne (wörtl.: „sich verhüllende") wäre nach 1. M. 38, 14 zu verstehen, vielleicht ist aber mit einigen Übers. ṭo'ijja „Irrende" zu lesen. Auch dies hätte, wie P. Haupt richtig annimmt, einen sexuellen Nebensinn. [8] Die Antwort des Burschen ist, wie es scheint, grob und wahrscheinlich auch anzüglich: wenn dir's dein Herz nicht sagt, so kannst du mir leid tun; dann halte dich nur zu den andern und freue dich ihrer Gefälligkeiten für deine Gunstbezeugungen (P. Haupt). Junge Ziegen als Geschenke an Dirnen setzt auch 1. M. 38, 17 und Richt. 15, 1 voraus. Andere Erklärer deuten V. 8b auf den Glauben an die wunderbare Leitung durch Tiere, aber dazu scheint V. 8c nicht zu passen.

16. Klage der Mädchen.

Ebenfalls ein Scherzgedicht und für eine Hochzeit ohne Zweifel geeignet, eine Art Schnadahüpfl, in dem die Mädchen neckisch über die bösen Folgen der Liebe klagen. Der Weinberg ist natürlich Bild für die jugendlichen Reize, nach denen die Männer gierig sind, wie die Füchse nach den Trauben.

[2,15]Fangt uns die Füchse, die Füchse, die kleinen,
Die Weinbergverwüster — unsern Wingert im Blust!

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von

Prof. D. Dr. Hermann Gunkel, Prof. D. W. Staerk, Prof. D. P. Volz, Prof. D. Dr. Hugo Greßmann, Prof. D. Hans Schmidt u. Privatdozent Pfarrer Lic. M. Haller.

I. Die Sagen des Alten Testaments.

1. Band: **Die Urgeschichte und die Patriarchen** (Das erste Buch Mosis). Von **Herm. Gunkel.** Vergriffen. 2. Auflage in Vorbereitung.
2. Band: **Die Anfänge Israels** (von 2. Mosis bis Richter und Ruth). Von **Hugo Greßmann.** Vergriffen. 2. Auflage in Vorbereitung.

II. Prophetismus und Gesetzgebung des A. T. im Zusammenhange der Geschichte Israels.

1. Band: **Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels.** Von **Hugo Greßmann.** Vergriffen. 2. Aufl. im Druck, etwa Ende 1920.
2. Band: **Die großen Propheten.** Von **Hans Schmidt.** Vergriffen. 2. Auflage wahrscheinlich Anfang 1921.
3. Band: **Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil.** Übersetzt, erklärt und mit vier Einleitungen (Das Judentum als Rasse und Religion — Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Judentums — Die jüdische Diaspora — Die religiöse Grundstimmung der Zeit) versehen von **Max Haller.** XVIII, 310 S. Lex. 8°. 1914. Geh. 4,80 Mk., in Halbleinen geb. 8,80 Mk. und 75 Prozent Zuschlag des Verlegers und 20 Prozent des Sortimenters.

III. Lyrik und Weisheit.

1. Band: **Lyrik** (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von **W. Staerk.** 2. verbesserte und vermehrte Auflage. XLIII, 306 S. gr. 8°. 1920.
2. Band: **Weisheit** (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger). Von **Paul Volz.** Vergriffen. 2. Aufl. wahrscheinlich Anfang 1921.

Kulturgeschichte Israels

von

D. Alfred Bertholet,

o. Professor der Theologie in Göttingen.

VI, 294 S. Lex.-8°. 1919. **Geheftet 13 Mk., gebunden 16 Mk.**

und 20 v. H. Teurungszuschlag des Sortimenters, sowie 75 v. H. des Verlegers.

Inhalt: **Die Entstehung einer bodenständigen Kultur Israels:** Das palästinensische Land und seine Kulturmöglichkeiten. Die vorisraelitische Kultur Palästinas. (Die vorgeschichtliche Zeit. Die geschichtliche Zeit. a) Die amonitische Periode; bis zur Mitte des zweiten Jahrtausends. b) Die kanaanitische Periode; von der Mitte des zweiten Jahrtausends bis zur Einwanderung Israels.) Die Kultur der Einziehenden. Die Übergänge. **Israels Kultur in Palästina:** Das Leben in Familie und Haus. (Geschlecht, Familie und Ehe. Die Kinder. Die Sklaven. Die Wohnung. Die Kleidung. Die Nahrung. Die häuslichen Ereignisse.) Das berufliche Leben. Das soziale Leben. Das politische Leben. Das geistige Leben. (Das Recht. Das Wissen. Bildende Kunst, Musik und Literatur. Die Religion.)

Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. In Verbindung mit anderen Fachgelehrten herausgegeben von **W. Nowack.**

Ausführliche Aufstellung kostenfrei vom Verlag.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Professor D. Friedrich Niebergall:

Praktische Auslegung des Alten Testam.

Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche und Schule.

Im Anschluß an „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl" und mit besonderer Berücksichtigung der Perikopen.

Drei Bände, Lex. 8°.

1. Band: **Weisheit und Lyrik.** Mit Namen-, Sach- und Stellenregister. VIII, 406 S. 1912. Geh. 8 Mk.; geb. in Halbleinen 15 Mk.

2. Band: **Die Propheten.** Mit Namen-, Sach- und Stellenregister. VIII, 304 S. 1915. Geheftet 6 Mk.; geb. in Halbleinen 13 Mk.

3. Band: **Geschichtsbücher.** Für Herbst 1921 geplant.

Ausführlicher Prospekt kostenfrei.

Abgeschlossen ist das Werk:

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von Proff. DD. **O. Baumgarten, W. Bousset, H. Gunkel** und **W. Heitmüller,** Pastor Lic. Dr. **G. Hollmann,** Proff. DD. **A. Jülicher** und **R. Knopf** †, Pastor D. **F. Koehler,** Pastor Lic. **W. Lueken** und weil. Prof. D. **Joh. Weiß.**

In erster und zweiter Auflage herausgegeben von weil. Prof. D. **Joh. Weiß,** in 3. Auflage herausgegeben von Proff. DD. **W. Bousset** † und **W. Heitmüller.**

3. Auflage, 21. bis 28. Tausend

in vier handlichen Bänden, Lex. 8°. 1916–1918.

Vorzugspreis geheftet 28 Mark, gebunden in Halbleinen 52 Mark.

1. Band: Die Geschichte des Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas) mit synoptischen Tafeln von J. Weiß. VI, 511 u. 13 S. Einzelpreis geheftet 9 Mk.; gebunden 15 Mk.

2. Band: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. II, 460 S. Einzelpreis geheftet 9 Mk.; gebunden 15 Mk.

3. Band: Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe. II, 318 S. Einzelpreis geheftet 6,50 Mk.; gebunden 12,50 Mk.

4. Band: Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes. Sachregister zum ganzen Werke. II, 319 u. 120 S. Einzelpreis geheftet 9 Mk.; gebunden 15 Mk.

Zu obigen Preisen kommt ein Teurungszuschlag von 75 Prozent des Verlegers, außer dem gegenwärtigen Zuschlage des Sortimenters von 20 Prozent.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Bible
Comment (O.T.)
Coll.
G.

205798

Author Gunkel, Hermann (and others) (tr.)

Title Die Schriften des Alten Testaments. Abt.3,Bd.1-

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

bona
fide
1735